

《般若经》云：“色法无生……”



达真堪布上师，四川省阿坝县麦尔玛乡人。1973年出生，7岁出家。18岁时赴色达喇荣五明佛学院，依止晋美彭措法王为根本上师，获得了大圆满法的完整传承及灌顶。26岁时获得法王亲自授予的堪布证书。后任阿坝县朗措玛寺主持。

2005年开始在汉地传授即身成佛之法门——大圆满法，临终往生之法门——净土法。提倡从基础开始，按次第修行；强调生活与修行相结合，实修与理论相结合的修行方法。

2006年创建大圆满法网站、大圆满法论坛、大圆满网络共修讲堂、大圆满法网络佛学院，利用互联网弘扬佛法。

著有三宝藏（显密宝藏、无上宝藏、雪域宝藏）系列丛书。



大圆满法论坛:bbs.dymf.cn
大圆满法网站:www.dymf.cn



《般若经》云："色法无生……"



目 录


中论浅释



前　言

《中观根本慧论》又名《中观根本智慧论颂》，简称《中论》[1]，是圣者龙树菩萨所著。龙树菩萨一生著作丰富，被誉为“千部论师”。又因其见解影响深远，被尊为“八宗共祖”。尊者将佛法艰深难解之处加以梳理、阐述，为世人了知佛法之精髓大开方便之门。

无始劫来，三界有情执苦为乐，以假为真，被幻象所迷惑，颠倒于器情世间，流转于六道轮回，苦不堪言！佛陀慈悯，转大法轮，宣讲了“深寂离戏光明无为法”，以甘露法味利益有情。

众所周知，佛陀第二转法轮的精要汇集于《般若经》。但《般若经》窍诀零散、义理隐晦，“世人极难彻底领会《般若经》之珍宝法义——实相空性，真实无谬的通达者绝无仅有。大多数人在听到此理后都惊恐不已，继而弃置不理。有的人虽然生起了信解，却将无有自性之义执着为单空，从而堕入了断边。”为让世人“晓悟空性之义，行进于解脱与证

[1] 亦名《中观论》或《正观论》。

达一切智智之道”，龙树菩萨将经中所言之窍诀集聚，撰著了“中观六论”，以开显的方式宣讲了般若空性的真理。而《中论》是“中观六论”的根本，也是一切中观论典的根本。

论共分二十七品，尊者从多角度抉择诸法的究竟实相，以般若之利剑斩除众生相续中各种边执邪见，旨在阐明远离八边戏论之事实真相。八正道中以正见为首，而“大圣说空法，为离诸见故。”此论逻辑简单而尖锐，遮破诸多边见往往一针见血，让邪思邪见毫无藏匿之处。如此，只为让众生在相续中树立正知正见，以无我、空性的智慧证得无上正等觉之果位。

证悟空性只有两种途径[2]，其中一种即具有观察和思维能力的人可以通过唯识、中观所阐述的理论、逻辑去进行推理，从而在相续中对空性的义理生起相似的定解，也就是比量见到诸法实相，然后以此为基础而修习禅定，就能在相续中生起真实的定解，现量见到诸法之自性。

因龙树菩萨在《中论》中畅演中道，不堕二边即为“中”，能保持“中”，就可以为“道”。对当代社会而言，为人际关系的处理、个人人格的完善、自我修养的提升以及对构建和谐社会、完善人与自然的关系等方面提供了方法论的指导。

因此，修习此论，意义重大！



[2] 见上师仁波切《观邪见品》讲解。



从古至今，关于《中论》的注疏浩如烟海，而此次传讲是以麦彭仁波切的《中论释•善解龙树密意庄严论》为依据。麦彭仁波切被藏地各派公认为文殊菩萨的化身。上师法王如意宝将尊者视为自己的根本上师，并多次对后学者开示：若能依止麦彭仁波切的教言，修学他的意藏法，会得到格外的加持，能获得真正的成就！因此，在众多的注释中，我们是依《中论释》来宣讲的。

颂词方面，此次采用的是鸠摩罗什翻译、索达吉堪布修订的汉文版本。

希望大家珍惜法宝，珍惜传承，将此法当成真正的如意宝，反复学习研究，反复思维、观察与修行！大家能够学习中观，学习《中观根本慧论》,这种机会稀有难得，乃宿世积累的大福报！若能认识到，就会得到真正的法益。

祈愿有情众生都能趋入诸法真实离戏之自性！

达真堪布

2013 年 6 月 27 日

（藏历具八种吉祥日）



中观根本慧论颂

龙树菩萨　造颂

鸠摩罗什　译

顶礼文殊师利童子！

不生亦不灭，　不常亦不断，
不一亦不异，　不来亦不去。
能说是因缘，　善灭诸戏论，
我稽首礼佛，　诸说中第一。

一、观因缘品

诸法不自生，　亦不从他生，
不共不无因，　是故知无生。
因缘次第缘，　缘缘增上缘，
四缘生诸法，　更无第五缘。
如诸法自性，　不在于缘中，
以无自性故，　他性亦复无。
作非具有缘，　无缘作不成，
无作则非缘，　若具作可生。
因是法生果，　是法名为缘，
若是果未生，　何不名非缘？
果先于缘中，　有无俱不可，

先无为谁缘？　先有何用缘？
若果非有生，　亦复非无生，
亦非有无生，　何得言有缘？
若有此缘法，　则彼无实义，
于此无缘法，　云何有缘缘？
果若未生时，　则不应有灭，
灭法何能缘，　故无次第缘。
诸法无自性，　故无有有相，
说有是事故，　是事有不然。
略广因缘中，　求果不可得，
因缘中若无，　云何从缘出？
若谓缘无果，　而从缘中出，
是果何不从，　非缘中而出？
若果是缘性，　诸缘非自性，
从无自性生，　岂得缘自性？
故缘非自性，　非缘性成果，
非有中无果，　非缘岂成缘？

二、观去来品

已去无有去，　未去亦无去，
离已去未去，　去时亦无去。
动处则有去，　此去时之动。
非已去未去，　是故去时去。
云何于去时，　而当有去法。
若离于去法，　去时不可得。





若言去时去，　彼者于去时，
应成无去法，　去时有去故。
若去时有去，　则有二种去。
一谓为去时，　二谓去时去。
若有二去法，　则有二去者。
以离于去者，　去法不可得。
若离于去者，　去法不可得。
以无去法故，　何得有去者。
去者则不去，　不去者不去，
离去不去者，　无第三去者。
若离于去法，　去者不可得。
若言去者去，　云何有此义？
去者去何处，　彼去者将成，
无去之去者，　许去者去故。
若谓去者去，　是人则有咎。
离去有去者，　说去者有去。
已去中无发，　未去中无发，
去时中无发，　何处当有发？
于未发之前，　何处发可成？
去无去时无，　未去何有发？
一切无有发，　何故而分别？
去无未去无，　亦复去时无。
去者则不住，　不去者不住，
离去不去者，　何有第三住？
若当离于去，　去者不可得，
去者若当住，　云何有此义？

去时无有回，　去未去无回，
所有去发回，　皆同于去义。
去法即去者，　是事则不然，
去法异去者，　是事亦不然。
若谓于去法，　即为是去者，
作者及作业，　是事则为一。
若谓于去法，　有异于去者，
离去者有去，　离去有去者。
去去者是二，　若于一异法，
二门俱不成，　云何当有成？
因去知去者，　不能用是去，
先无有去法，　故无去者去。
因去知去者，　不能用异去，
于一去者中，　不得二去故。
决定有去者，　不能用三去，
不决定去者，　亦不用三去。
去法定不定，　去者不用三，
是故去去者，　所去处皆无。

三、观六情品

眼耳及鼻舌，　身意等六情，
此眼等六情，　行色等六尘。
是眼则不能，　自见其己体。
若不能自见，　云何见余物？
火喻则不能，　成于眼见法。





去未去去时，　已总答是事。
见若未见时，　则不名为见，
而言见能见，　是事则不然。
见不能有见，　非见亦不见。
若已破于见，　则为破见者。
离见不离见，　见者不可得。
以无见者故，　何有见可见？
见可见无故，　识等四法无。
近取等诸缘，　云何当得有？
耳鼻舌身意，　声及闻者等，
当知如是义，　皆同于上说。

四、观五阴品

若离于色因，　色则不可得。
若当离于色，　色因不可得。
离色因有色，　是色则无因。
无因而有法，　是事则不然。
若离色有因，　则是无果因。
若言无果因，　则无有是处。
若已有色者，　则不用色因。
若无有色者，　亦不用色因。
无因而有色，　是事终不然。
是故有智者，　不应分别色。
若果似于因，　是事则不然。
果若不似因，　是事亦不然。

受阴及想阴，　行阴识阴等。
其余一切法，　皆同于色阴。
以空辩论时，　若人欲答辩。
是则不成答，　俱同所立故。
解说空性时，　若人言其过。
是则不成过，　俱同于所立。

五、观六种品

空相未有时，　则无虚空法。
若先有虚空，　即为是无相。
是无相之法，　一切处无有。
若无无相法，　法相依何成？
有相无相中，　相则无所住。
离有相无相，　余处亦不住。
相法无有故，　可相法亦无。
可相法无故，　相法亦复无。
是故今无相，　亦无有可相。
离相可相已，　更亦无有物。
若使无有有，　云何当有无？
有无俱非中，　知有无者谁？
是故知虚空，　非有亦非无，
非相非可相。　余五同虚空。
浅智见诸法，　若有若无相。
是则不能见，　灭见安隐法。





六、观染染者品

若离于染法，　先自有染者。
因是染欲者，　应生于染法。
若无有染者，　云何当有染？
染者复染着，　有无次第同。
染者及染法，　俱成则不然。
染者染法俱，　则无有相待。
染者染法一，　一法云何合？
染者染法异，　异法云何合？
若一有合者，　离伴应有合。
若异有合者，　离伴亦应合。
若异而有合，　染染者何事？
是二相先异，　然后说合相。
若染及染者，　先各成异相。
既已成异相，　云何而言合？
异相无有成，　是故汝欲合。
为使合相成，　复说异相乎？
异相不成故，　合相则不成。
于何异相中，　而欲说合相？
如是染染者，　非合不合成。
诸法亦如是，　非合不合成。

七、观三相品

若生是有为，　则应有三相。
若生是无为，　何名有为相？
三相若分散，　不能有所相。
云何于一处，　一时聚三相？
若谓生住灭，　更有有为相。
是即为无穷，　无即非有为。
生生之所生，　生于彼本生。
本生之所生，　还生于生生。
若谓是生生，　能生于本生。
生生从本生，　何能生本生？
若谓是本生，　能生于生生。
本生从彼生，　何能生生生？
若彼尚未生，　而能生彼法，
汝言正生时，　彼生可成立。
如灯能自照，　亦能照于彼。
生法亦如是，　自生亦生彼。
灯中自无暗，　住处亦无暗。
破暗乃名照，　无暗则无照。
此灯正生时，　不能及于暗。
云何灯生时，　而能破于暗？
灯若未及暗，　而能破暗者。
灯在于此间，　则破一切暗。
若灯能自照，　亦能照于彼。



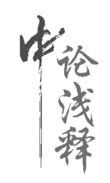


暗亦应自暗，　亦能暗于彼。
此生若未生，　云何能自生？
若生已自生，　生已何用生？
生非生已生，　亦非未生生，
生时亦不生。　去来中已答。
若谓生时生，　是事已不成。
云何依生法，　尔时而得生？
若法众缘生，　即是寂灭性。
是故生生时，　是二俱寂灭。
若有未生法，　说言有生者。
可生之彼法，　不成岂可生？
若言生时生，　是能有所生。
何得更有生，　而能生是生？
若谓更有生，　生生则无穷。
离生生有生，　法皆自能生。
有法不应生，　无亦不应生，
有无亦不生，　此义先已说。
若诸法灭时，　是时不应生。
法若不灭者，　终无有是事。
不住法不住，　住法亦不住，
住时亦不住，　无生云何住？
若诸法灭时，　是则不应住；
法若不灭者，　终无有是事。
所有一切法，　皆是老死相。
终不见有法，　离老死有住。
住不自相住，　亦不异相住。

如生不自生，　亦不异相生。
法已灭不灭，　未灭亦不灭，
灭时亦不灭，　无生何有灭？
若法有住者，　是则不应灭；
法若不住者，　是亦不应灭。
是法于是时，　不于是时灭；
是法于异时，　不于异时灭。
如一切诸法，　生相不可得。
以无生相故，　即亦无灭相。
若法是有者，　是即无有灭。
不应于一法，　而有有无相。
若法是无者，　是则无有灭。
譬如第二头，　无故不可断。
法不自相灭，　他相亦不灭。
如自相不生，　他相亦不生。
生住灭不成，　故无有有为。
有为法无故，　何得有无为？
如幻亦如梦，　如乾闼婆城。
所说生住灭，　其相亦如是。

八、观作作者品

决定有作者，　不作决定业；
决定无作者，　不作无定业。
定作者无作，　无作者成业；
有业而无作，　无业有作者。





若不定作者，　作不定之业，
作业堕无因，　作者亦无因。
若堕于无因，　则无因无果，
无作无作者，　无所用作法。
若无作等法，　则无有罪福。
罪福等无故，　罪福报亦无。
若无罪福报，　亦无大涅槃。
诸可有所作，　皆空无有果。
作者定不定，　不能作二业。
有无相违故，　一处则无二。
有不能作无，　无不能作有。
若有作作者，　其过如先说。
决定之作者，　不作不定业，
及定不定业，　其过先已说。
若作者不定，　不作决定业，
及定不定业，　其过先已说。
作者定不定，　亦定亦不定，
不能作于业，　其过先已说。
因业有作者，　因作者有业，
成业义如是，　更无有余事。
如破作作者，　受受者亦尔。
及一切诸法，　亦应如是破。

九、观本住品

眼耳等诸根，　苦乐等诸法，

虽有如是事，　是则名本住。
若无有本住，　谁有眼等法？
以是故当知，　先已有本住。
若离眼等根，　及苦乐等法，
先有本住者，　以何而可知？
若离见法等，　而有本住者。
亦应离本住，　而有所受法。
以法知有人，　以人知有法。
离法何有人？　离人何有法？
一切见等前，　实无有本住，
见等中他法，　异时而分别。
一切见等前，　若无有本住。
一一见等前，　云何能知尘？
见者即闻者，　闻者即受者，
如是等诸根，　则应有本住。
若见闻各异，　受者亦各异。
见时亦应闻，　如是则神多。
眼耳等诸根，　苦乐等诸法，
所从生诸大，　彼大亦无神。
若眼耳等根，　苦乐等诸法，
无有本住者，　见等亦应无。
见等无本住，　今后亦复无。
以三世无故，　无有无分别。





十、观燃可燃品

若燃是可燃，　作作者则一。
若燃异可燃，　离可燃有燃。
如是常应燃，　不因可燃生。
则无燃火功，　亦名无作火。
燃不待可燃，　则不从缘生。
火若常燃者，　人功则应空。
若汝谓燃时，　名为可燃者。
尔时但有薪，　何物燃可燃。
若异则不至，　不至则不烧，
不烧则不灭，　不灭则常住。
燃与可燃异，　而能至可燃。
如此至彼人，　彼人至此人。
若谓燃可燃，　二俱相离者。
如是燃则能，　至于彼可燃。
若因可燃燃，　因燃有可燃，
先定有何法，　而有燃可燃？
若因可燃燃，　则燃成复成。
是为可燃中，　则为无有燃。
若法因待成，　是法还成待，
若所待可成，　待何成何法？
若法有待成，　未成云何待？
若成已有待，　成已何用待？
因可燃无燃，　不因亦无燃。

因燃无可燃，　不因无可燃。
燃不余处来，　燃处亦无燃。
可燃亦如是，　余如去来说。
可燃即非燃，　离可燃无燃，
燃无有可燃，　燃中无可燃。
以燃可燃法，　说受受者法，
及以说瓶衣，　一切等诸法。
若人说有我，　诸法各异相，
当知如是人，　不得佛法味。

十一、观本际品

大圣之所说，　本际不可得。
生死无有始，　亦复无有终。
若无有始终，　中当云何有？
是故于此中，　先后共亦无。
若使先有生，　后有老死者。
生则无老死，　不死而有生。
若先有老死，　而后有生者。
不生有老死，　无因岂能成？
生及于老死，　不得一时共。
生时则有死，　是二俱无因。
若使初后共，　是皆不然者。
何故而戏论，　谓有生老死？
非但于轮回，　本际不可得。
诸所有因果，　及相可相法，





受及受者等，　所有一切法，
如是一切法，　本际皆亦无。

十二、观苦品

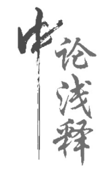
自作及他作，　共作无因作。
如是说诸苦，　于果则不然。
苦若自作者，　则不从缘生。
因有此阴故，　而有彼阴生。
若人自作苦，　离苦何有人？
而谓于彼人，　而能自作苦。
若谓此五阴，　异彼五阴者。
如是则应言，　从他而作苦。
若苦他人作，　而与此人者。
若当离于苦，　何有此人受？
苦若彼人作，　持与此人者。
离苦何有人，　而能授于此？
自作若不成，　云何彼作苦？
若彼人作苦，　即亦名自作。
苦不名自作，　法不自作法。
彼无有自体，　何有彼作苦？
若彼此苦成，　应有共作苦。
此彼尚无作，　何况无因作？
非但说于苦，　四种义不成。
一切外万物，　四义亦不成。

十三、观行品

如佛经所说，　虚诳妄取相。
诸行妄取故，　是名为虚诳。
虚诳妄取者，　是中何所取？
佛说如是事，　欲以示空义。
诸法有异故，　知皆是无性。
无性法亦无，　一切法空故。
若诸法无性，　云何而有异？
若诸法有性，　云何而得异？
是法则无异，　异法亦无异。
如壮不作老，　老亦不作老。
若是法即异，　乳应即是酪。
离乳有何法，　而能作于酪？
若有不空法，　则应有空法。
实无不空法，　何得有空法？
大圣说空法，　为离诸见故。
若复见有空，　诸佛所不化。

十四、观和合品

见可见见者，　是三各异方，
如是三法异，　终无有合时。
染与于可染，　染者亦复然。
余入余烦恼，　皆亦复如是。
异法当有合，　见等无有异，





异相不成故，　见等云何合？
非但可见等，　异相不可得。
所有一切法，　皆亦无异相。
异因异有异，　异离异无异。
若法所因出，　是法不异因。
若离从异异，　应无异有异。
离从异无异，　是故无有异。
异中无异相，　不异中亦无。
无有异相故，　则无此彼异。
是法不自合，　异法亦不合。
合者及合时，　合法亦皆无。

十五、观有无品

众缘中有性，　是事则不然。
性从众缘出，　即名为作法。
性若是作者，　云何有此义？
性名为无作，　不待异法成。
法若无自性，　云何有他性？
自性于他性，　亦名为他性。
离自性他性，　何得更有法？
若有自他性，　诸法则得成。
有若不成者，　无云何可成？
因有异法故，　有坏名为无。
若人见有无，　见自性他性。
如是则不见，　佛法真实义。

佛能灭有无，　于化迦旃延，
经中之所说，　离有亦离无。
若法实有性，　后则不应无。
性若有异相，　是事终不然。
若法实无性，　云何而可异？
若法实有性，　云何而可异？
定有则著常，　定无则著断。
是故有智者，　不应著有无。
若法有定性，　非无则是常。
先有而今无，　是则为断灭。

十六、观缚解品

诸行往来者，　常不应往来，
无常亦不应，　众生亦复然。
若众生往来，　阴界诸入中，
五种求尽无，　谁有往来者？
若从身至身，　往来即无身。
若其无有身，　则无有往来。
诸行若灭者，　是事终不然；
众生若灭者，　是事亦不然。
诸行生灭相，　不缚亦不解；
众生如先说，　不缚亦不解。
若身名为缚，　有身则不缚，
无身亦不缚，　于何而有缚？
若可缚先缚，　则应缚可缚。





而先实无缚，　余如去来答。
缚者无有解，　不缚亦无解，
缚时有解者，　缚解则一时。
若不受诸法，　我当得涅槃。
若人如是者，　还为受所缚。
涅槃无有生，　轮回亦无灭，
岂可为轮回？　涅槃岂安立？

十七、观业品

人能降伏心，　利益于众生，
是名为慈善，　二世果报种。
大圣说二业，　思与从思生。
是业别相中，　种种分别说。
佛所说思者，　所谓意业是。
所从思生者，　即是身口业。
身业及口业，　律仪非律仪，
及其余无表，　亦善亦不善。
从用生福德，　罪生亦如是，
及思为七法，　能了诸业相。
业住至受报，　是业即为常，
若灭即无常，　云何生果报？
如芽等相续，　皆从种子生。
从是而生果，　离种无相续。
从种有相续，　从相续有果。
先种后有果，　不断亦不常。

如是从初心，　心法相续生。
从是而有果，　离心无相续。
从心有相续，　从相续有果。
先业后有果，　不断亦不常。
能成福业者，　是十白业道。
二世五欲乐，　即是白业报。
若如汝分别，　其过则甚多。
是故汝所说，　于义则不然。
今当复更说，　顺业果报义。
诸佛辟支佛，　贤圣所称叹。
不失法如券，　业如负财物。
此性则无记，　分别有四种。
见谛所不断，　但思维所断。
以是不失法，　诸业有果报。
因见断故断，　业灭彼亦灭。
则得破业等，　如是之过咎。
一切诸行业，　相似不相似，
一界初受身，　尔时法独生。
如是二种业，　现世受果报，
或言受报已，　而法犹故在。
若度果已灭，　若死已而灭。
于是中分别，　有漏及无漏。
虽空亦不断，　虽有而不常，
业果报不失，　是名佛所说。
诸业本不生，　以无定性故；
诸业亦不灭，　以其不生故。





若业有性者，　是即名为常，
不作亦名业，　常则不可作。
若有不作业，　不作而有罪，
不断于梵行，　而有不净过。
是则破一切，　世间语言法。
作罪与作福，　亦无有差别。
受于果报已，　而应更复受。
若言业决定，　而自有性者。
若诸世间业，　从于烦恼生。
是烦恼非实，　业当何有实？
诸烦恼及业，　是说身因缘。
烦恼诸业空，　何况于诸身？
无明之所蔽，　爱结之所缚。
而于本作者，　不异亦不一。
业不从缘生，　不从非缘生。
是故则无有，　能起于业者。
无业无作者，　何有业生果？
若其无有果，　何有受果者？
如世尊神通，　所作变化人，
如是变化人，　复变作化人。
如初变化人，　是名为作者；
变化人所作，　是则名为业。
诸烦恼及业，　作者及果报，
皆如幻如梦，　如焰亦如响。

十八、观我法品

若我是五阴，　我即为生灭；
若我异五阴，　则非五阴相。
若无有我者，　何得有我所？
灭我我所故，　无我我所执。
得无我智者，　彼等不可得。
无我我所执，　见者亦未见。
内外我我所，　若尽灭无有，
诸取即为灭，　取灭则生灭。
业烦恼灭故，　名之为解脱。
业烦恼非实，　入空戏论灭。
诸佛或说我，　或说于无我。
诸法实相中，　无我无非我。
诸法实相者，　心行言语断，
无生亦无灭，　法性如涅槃。
一切实非实，　亦实亦非实，
非实非非实，　是名诸佛法。
自知不随他，　寂灭无戏论，
无异无分别，　是则名实相。
若法从缘生，　不即不异因。
是故名实相，　不断亦不常。
不一亦不异，　不常亦不断。
是名诸世尊，　教化甘露味。
若佛不出世，　声闻已灭尽，





诸辟支佛智， 从无依而生。

十九、观时品

若因过去时， 有未来现在。
未来及现在， 应在过去时。
若过去时中， 无未来现在。
未来现在时， 云何因过去？
不因过去时， 是故无二时。
既无未来时， 亦无现在时。
以如是义故， 则知余二时。
上中下一异， 是等法皆无。
不住时不得， 而于可得时，
驻留不可得， 云何说时量？
因物故有时， 离物何有时？
物尚无所有， 何况当有时？

二十、观因果品

若众缘和合， 而有果生者。
和合中已有， 何须和合生？
若众缘和合， 是中无果者。
云何从众缘， 和合而果生？
若众缘和合， 是中有果者。
和合中应有， 而实不可得。
若众缘和合， 是中无果者。
是则众因缘， 与非因缘同。

若因与果因，　作因已而灭。
是因有二体，　一与一则灭。
若因不与果，　作因已而灭。
因灭而果生，　是果则无因。
若众缘合时，　而有果生者。
生者及可生，　则为一时俱。
若先有果生，　而后众缘合。
此即离因缘，　名为无因果。
若因变为果，　因即至于果。
是则前生因，　生已而复生。
云何因灭失，　而能生于果？
若因果相关，　因住果岂生？
若因果无关，　更生何等果？
因见不见果，　是二俱不生。
若言过去果，　而于过去因，
未来现在因，　是则终不合。
若言现在果，　而于现在因，
未来过去因，　是则终不合。
若言未来果，　而于未来因，
现在过去因，　是则终不合。
若不和合者，　因何能生果？
若有和合者，　因何能生果？
若因空无果，　因何能生果？
若因不空果，　因何能生果？
果不空不生，　果不空不灭。
以果不空故，　不生亦不灭。



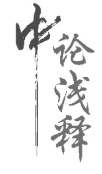


果空故不生，　果空故不灭。
以果是空故，　不生亦不灭。
因果是一者，　是事终不然；
因果是异者，　是事亦不然。
若因果是一，　生及所生一；
若因果是异，　因则同非因。
若果定有性，　因为何所生？
若果定无性，　因为何所生？
因不生果者，　则无有因相。
若无有因相，　谁能有是果？
若从众因缘，　而有和合法。
和合自不生，　云何能生果？
是故果不从，　缘合不合生。
若无有果者，　何处有合法？

二十一、观成坏品

离成及共成，　是中无有坏；
离坏及共坏，　是中亦无成。
若离于成者，　云何而有坏？
如离生有死，　是事则不然。
成坏共有者，　云何有成坏？
如世间生死，　一时则不然。
若离于坏者，　云何当有成？
无常未曾有，　不在诸法时？
坏成共有者，　云何有坏成？

如世间生死，　一时则不然。
（该偈颂在鸠摩罗什翻译的汉文版中缺漏）
成坏共无成，　离亦无有成。
是二俱不可，　云何当有成？
尽则无有成，　不尽亦无成；
尽则无有坏，　不尽亦无坏。
若当离于法，　则无有成坏。
若离于成坏，　是亦无有法；
若法性空者，　谁当有成坏？
若性不空者，　亦无有成坏。
成坏若一者，　是事则不然；
成坏若异者，　是事亦不然。
若谓以现见，　而有生灭者。
则为是痴妄，　而见有生灭。
法不从法生，　不从非法生；
非法亦不从，　非法及法生。
法不从自生，　亦不从他生，
不从自他生，　云何而有生？
若有所受法，　即堕于断常。
当知所受法，　若常若无常。
所有受法者，　不堕于断常。
因果相续故，　不断亦不常。
若因果生灭，　相续而不断，
灭更不生故，　因即为断灭。
法住于自性，　不应有有无。
涅槃灭相续，　则堕于断灭。





若初有灭者，　则无有后有；
初有若不灭，　亦无有后有。
若初有灭时，　而后有生者。
灭时是一有，　生时是一有。
若言于生灭，　一时则非理。
岂可此阴死，　亦于此阴生？
三世中求有，　相续不可得。
若三世中无，　何有有相续？

二十二、观如来品

非阴非离阴，　此彼不相在，
如来不有阴，　何处有如来？
阴合有如来，　则无有自性。
若无有自性，　云何因他有？
法若因他生，　是即非我有。
若法非我者，　云何是如来？
若无有自性，　云何有他性？
离自性他性，　何名为如来？
若不因五阴，　先有如来者。
以今受阴故，　则说为如来。
今实不受阴，　更无如来法。
若以不受无，　今当云何受？
若其未有受，　所受不名受。
无有无受法，　而名为如来。
若于五种求，　一异之如来，

悉皆不可得。　云何受中有？
又所受五阴，　不从自性有。
若无自性者，　云何有他性？
以如是义故，　受空受者空。
云何当以空，　而说空如来？
空则不可说，　非空不可说，
共不共叵说，　但以假名说。
常无常等四，　本寂何处有？
边无边等四，　本寂何处有？
邪见深厚者，　则说无如来。
如来寂灭相，　分别有亦非。
如是性空中，　思维亦不可，
如来灭度后，　分别于有无。
如来过戏论，　而人生戏论。
戏论破慧眼，　是皆不见佛。
如来所有性，　即是世间性。
如来无有性，　世间亦无性。

二十三、观颠倒品

从忆想分别，　生于贪恚痴，
净不净颠倒，　皆从众缘生。
若因净不净，　颠倒生三毒。
三毒即无性，　故烦恼无实。
我法有与无，　是事终不成。
无我诸烦恼，　有无亦不成。





谁有此烦恼，　是即为不成。
若无有所依，　烦恼亦不成。
如身见五种，　求之不可得。
烦恼于垢心，　五求亦不得。
净不净颠倒，　是则无自性。
云何因此三，　而生诸烦恼？
色声香味触，　及法为六种，
如是之六种，　是三毒根本。
色声香味触，　及法体六种，
皆空如焰梦，　如乾闼婆城。
犹如幻化人，　亦如镜中像。
如是六种中，　何有净不净？
不因于不净，　则亦无有净。
因不净有净，　是故无有净。
不因于净相，　则无有不净。
因净有不净，　是故无不净。
若无有净者，　由何而有贪？
若无有不净，　何由而有恚？
于无常著常，　是则名颠倒。
空中无无常，　何处有常倒？
著无常为常，　即是为颠倒。
空中无无常，　何有非颠倒？
可著著者著，　及所用著法。
是皆寂灭相，　是故无有著。
若于真实中，　无有颠倒执，
颠倒不颠倒，　谁有如是事？

若已成颠倒，　则无有颠倒；
若不成颠倒，　亦无有颠倒。
若于颠倒时，　亦不生颠倒。
汝可自观察，　谁生于颠倒？
若颠倒不生，　何有颠倒者？
诸法不自生，　亦不从他生。
不从自他生，　何有颠倒者？
若我常乐净，　而是实有者。
是常乐我净，　则非是颠倒。
若我常乐净，　而实无有者。
无常苦不净，　是则亦应无？
如是颠倒灭，　无明则亦灭。
以无明灭故，　诸行等亦灭。
若烦恼性实，　而有所属者。
云何当可断？　谁能断其性？
若烦恼虚妄，　无性无属者。
云何当可断，　谁能断无性？

二十四、观四谛品

若一切皆空，　无生亦无灭。
如是则无有，　四圣谛之法。
以无四谛故，　见苦与断集，
证灭及修道，　如是事皆无。
以是事无故，　则无有四果。
无有四果故，　得向者亦无。





若无八贤圣，　则无有僧宝。
以无四谛故，　亦无有法宝。
若无法僧宝，　岂能有佛宝？
如是说空者，　是则破三宝。
空法坏因果，　亦坏于罪福。
亦复悉毁坏，　一切世俗法。
汝今实不能，　知空空因缘，
及知于空义，　是故自生恼。
诸佛依二谛，　为众生说法。
一以世俗谛，　二第一义谛。
若人不能知，　分别于二谛。
则于深佛法，　不知真实义。
若不依俗谛，　不得第一义。
不得第一义，　则不得涅槃。
不能正观空，　钝根则自害。
如不善咒术，　不善捉毒蛇。
世尊知是法，　甚深微妙相，
非钝根所及，　是故不欲说。
若汝发太过，　谓空为无理。
汝则弃空性，　于自宗不容。
以有空义故，　一切法得成；
若无空义者，　一切则不成。
汝今自有过，　而以回向我。
如人乘马者，　自忘于所乘。
若汝见诸法，　决定有性者。
即为见诸法，　无因亦无缘。

即为破因果，　作作者作法。
亦复坏一切，　万物之生灭。
众因缘生法，　我说即是空，
亦为是假名，　亦是中道义。
未曾有一法，　不从因缘生。
是故一切法，　无不是空者。
若一切不空，　则无有生灭。
如是则无有，　四圣谛之法。
苦不从缘生，　云何当有苦？
无常是苦义，　定性无无常。
若苦有定性，　何故从集生？
是故无有集，　以破空义故。
苦若有定性，　则不应有灭。
汝著定性故，　即破于灭谛。
道若有定性，　则无有修道。
若道可修习，　即无有定性。
若无有苦谛，　及无集灭谛。
所可灭苦道，　竟为何所至？
若苦定有性，　先来所不见。
于今云何见？　其性不异故。
如见苦不然，　断集及证灭，
修道及四果，　是亦皆不然。
是四道果性，　先来不可得。
诸法性若定，　今云何可得？
若无有四果，　则无得向者。
以无八圣故，　则无有僧宝。



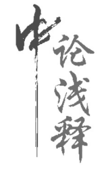


无四圣谛故，　亦无有法宝。
无法宝僧宝，　云何有佛宝？
汝说则不因，　菩提而有佛；
亦复不因佛，　而有于菩提。
若先非佛性，　虽复勤精进，
修行菩提道，　不应得成佛。
若诸法不空，　无作罪福者。
不空何所作？　以其性定故。
汝许离罪福，　而有诸果报。
罪福因所生，　果报则无有。
若谓从罪福，　而生果报者。
果从罪福生，　云何言不空？
汝破一切法，　诸因缘空义，
则破于世俗，　诸余所有法。
若破于空义，　即应无所作，
无作而有作，　不作名作者。
若有决定性，　众生无生灭，
恒常而安住，　远离种种相。
若无有空者，　未得不应得，
亦无断烦恼，　亦无苦尽事。
若人能现见，　一切因缘法，
则为能见苦，　亦见集灭道。

二十五、观涅槃品

若一切法空，　无生无灭者。

何断何所灭，　而称为涅槃？
若诸法不空，　则无生无灭。
何断何所灭，　而称为涅槃？
无弃亦无得，　不断亦不常，
不生亦不灭，　是说名涅槃。
涅槃不名有，　有则老死相。
终无有有法，　离于老死相。
若涅槃是有，　涅槃即有为。
终无有一法，　而是无为者。
若涅槃是有，　云何非缘起？
非缘起之法，　始终皆无有。
若涅槃非有，　何况于无耶？
涅槃若非有，　无实亦不成。
若涅槃是无，　云何不依有？
未曾有不依，　而名为无法。
来去轮回法，　乃假立缘起；
非假立缘起，　是名为涅槃。
如佛经中说，　断有断非有。
是故知涅槃，　非有亦非无。
若谓于有无，　合为涅槃者。
有无即解脱，　是事则不然。
若谓于有无，　合为涅槃者。
涅槃非无依，　是二从依生。
有无共合成，　云何名涅槃？
涅槃名无为，　有无是有为。
有无二事共，　云何是涅槃？





是二不同处，　如明暗不俱。
分别非有无，　如是名涅槃。
若有无成者，　非有非无成。
若非有非无，　名之为涅槃。
此非有非无，　以何而分别？
如来灭度后，　不言有与无，
亦不言有无，　非有及非无。
如来现在时，　不言有与无，
亦不言有无，　非有及非无。
涅槃与世间，　无有少分别；
世间与涅槃，　亦无少分别。
涅槃之实际，　即为世间际。
如是二际者，　无毫厘差别。
灭后有无等，　有边等常等，
诸见依涅槃，　未来过去世。
一切法空故，　何有边无边，
亦边亦无边，　非有非无边？
何者为一异，　何有常无常，
亦常亦无常，　非常非无常？
诸法不可得，　灭一切戏论，
无人亦无处，　佛亦无所说。

二十六、观十二因缘品

众生痴所覆，　为后起三行，
以起是行故，　随行入六趣。

随诸行因缘，　识受六道身；
依靠诸识故，　而成于名色。
依靠名色故，　因而生六入；
依靠六入故，　而生于六触。
依眼根色法，　作意而生触；
是故依名色，　而生于识处。
情尘以及识，　三者之和合，
彼者即生触，　由触而生受。
以受生渴爱，　因受生爱故。
因爱有四取，　因取故有有。
若取者不取，　则解脱无有。
从有生五蕴，　从有而有生。
从生有老死，　从老死故有，
忧愁及哀号，　痛苦与不悦，
以及诸迷乱。
如是等诸事，　皆从生而有。
是故大苦阴，　但以因缘生。
生死根即行，　诸智者不为，
愚者即行者，　智非见性故。
以无明灭故，　诸行则不生。
若欲灭无明，　以智修法性。
前前若能灭，　后后则不生。
但是苦阴聚，　如是而正灭。

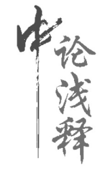




二十七、观邪见品

我于过去世，　有生与无生，
世间常等见，　皆依过去世。
我于未来世，　有生及无生，
有边等诸见，　皆依未来世。
过去世有我，　是事不可得。
过去世中我，　不作今日我。
若谓我即是，　而身有异相。
若当离于身，　何处别有我？
离身无有我，　是事为已成。
若谓身即我，　若都无有我。
但身不为我，　身相生灭故。
云何当以受，　而作于受者？
若离身有我，　是事则不然。
无受而有我，　而实不可得。
今我不离受，　亦不但是受，
既非无有受，　无有亦不定。
过去我不作，　是事则不然；
过去世中我，　异今亦不然。
若谓有异者，　离彼应有今，
与彼而共住，　彼未亡今生。
如是则断灭，　失于业果报，
彼作而此受，　有如是等过。
先无而今有，　此中亦有过。

我则是作法，　其生亦无因。
如过去世中，　有生无生见，
若共若不共，　是事皆不然。
我于未来世，　为作为不作，
如是之见者，　皆同过去世。
若天即是人，　则堕于常边。
天则为无生，　常法不生故。
若天异于人，　是即为无常。
若天异人者，　是则无相续。
若半天半人，　则堕于二边。
常及于无常，　是事则不然。
若常及无常，　是二俱成者。
如是则应成，　非常非无常。
法若定有来，　及定有去者。
生死则无始，　而实无此事。
今若无有常，　云何有无常，
亦常亦无常，　非常非无常？
若世间有边，　云何有后世？
若世间无边，　云何有后世？
五阴常相续，　犹如灯火焰。
以是故世间，　不应边无边。
若先五阴坏，　不因是五阴，
更生后五阴，　世间则有边。
若先阴不坏，　亦不因是阴，
而生后五阴，　世间则无边。
若世半有边，　世间半无边。





是则亦有边，　亦无边不然。
彼受五阴者，　云何一分破，
一分而不破？　是事则不然。
受亦复如是，　云何一分破，
一分而不破？　是事亦不然。
若亦有无边，　是二得成者。
非有非无边，　是则亦应成。
一切法空故，　世间常等见，
何处于何时，　谁起是诸见？
瞿昙大圣主，　怜愍说正法，
悉断一切见，　我今稽首礼！

中观根本慧论科判




中论浅释


中论浅释






中论浅释


中论浅释


中论浅释


中论浅释


中论浅释


中论浅释


中论浅释


中论浅释




中论浅释


中论浅释


中论浅释


中论浅释


中论浅释



《中论浅释》

达真堪布 著

从今天开始给大家讲《中论》[1]。人身难得今已得，佛法难闻今已闻。我们此生有幸遇到了佛法、正法，遇到了贤劫第四佛——释迦牟尼佛的教法。我等大师释迦世尊当初发菩提心，在三大阿僧祇劫积累资粮，消除罪障，经历了无数苦难，最终在密严刹土获得了圆满的佛果，后又于印度金刚座的菩提树下示现成佛。他为什么示现成佛？就是为了度化有缘众生。

佛通过什么手段来帮助众生、救度众生呢？有的外道认为到恒河沐浴就能消除相续中的染污，从而获得解脱。但佛不用，也不承认这种方式。以外在的物质无法净除我们内在的障碍，让我们内心获得解脱。有的外道还讲：通过神的力量、借用神的手脚就可以解除痛苦、获得自在。比如让神高兴，神就可以让你解脱。但佛也不承认这种说法。佛言自己不是神，无法用手去解除众生的痛苦；也不是通过神通遣除众生的痛苦；也不可能将自己的正见或觉性移到众生的相续中，以这种方式解救、帮助和度化众生。

在菩提树下成道以后，佛说自己已经找到了解脱、圆满的方法，若众生有这样的希求，他可以教授这些方法，众生若以此方法学修就能解脱。为什么说佛法是一种教育呢？就

[1]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第一讲。

是这个原因。佛可以教给你究竟解脱、圆满成佛的方法。佛希望每个众生都能获得解脱，但若众生没有这个根基和意乐，佛也没有办法让他解脱、圆满，所以佛不勉强众生。若你有兴趣，有这样的希求，就可以来学。若没有兴趣，不希求解脱，不希求佛的果位，那就没有办法了。因为你不会学这些方法，也不会按照这些方法去做，勉强也没有意义。什么叫根基、意乐？就是有信心、有希求。

佛转了三次法轮，教导有缘众生怎样解脱、怎样成佛。佛所讲的都是解脱、成佛的方法。通过佛宣讲的方法，很多众生确实获得了解脱、获得了成就。

佛二转法轮的内容是《般若经》。在《般若经》里，佛以开显的方式宣讲了诸法的实相——空性，以隐秘的方式宣讲了佛菩萨的智慧、境界。

佛圆寂四百年后，龙树菩萨出现了。龙树菩萨主要以文殊菩萨的智慧宣讲了佛第二转法轮，即《般若经》里所讲诸法的究竟实相——空性，撰著了“中观六论”，其中讲的都是诸法的实相——空性。

无著菩萨先于鸡足山修弥勒菩萨，最终亲见了弥勒菩萨，通过弥勒菩萨的神通到了兜率天。在兜率天，弥勒菩萨给他讲了《弥勒五论》。无著菩萨回到人间，宣讲、弘扬《弥勒五论》。此论主要讲的也是佛第二转法轮的内容——五道、十地等智慧、境界，是佛，尤其是登地菩萨所证悟的境界。

我们的五部大论里有中观和般若，二者都讲了佛第二转法轮的内容，都是《般若经》的内容。经文里只有“般若”，没有“中观”。《般若经》有直接讲的，也有间接讲的；有以开显的方式讲的，也有隐秘的方式讲的。中观主要讲的是





诸法的实相、真理，即远离八边的空性。《弥勒五论》主要讲的是佛菩萨（尤其是登地菩萨）所证悟的境界。其实，般若里也讲诸法的实相——空性，中观里也讲佛菩萨所证悟的境界，只是二者各自所注重宣讲的内容不同而已。

在五部大论中，般若主要讲的是佛菩萨所证悟的境界——五道、十地。“五道”指资粮道、加行道、见道、修道和无修道[2]，“十地”是指一地到十地。五道注重讲的是诸法的实相，十地注重讲的是佛菩萨所证悟的境界。

“中观六论”分根本论和支分论，今天我们要讲的《中论》属于根本论。此论为圣者龙树菩萨所造，也可以叫《中观根本智慧大论》。

---

[2]无修道指佛的果位。

全论分三：一、首义；二、论义；三、末义。

甲一、首义

甲一（首义）分二：一、宣讲论名；二、译礼句。

乙一、宣讲论名：

梵文：专加那玛么拉玛得玛嘎噶局噶

译文：中观根本智慧颂

论典由梵文译成藏文或汉文时，留下了梵文论名。为什么其他内容没有留下梵文，而只有论名留下来了呢？这是有其意义和必要的。

第一，我们要忆念前辈译师们的恩德，要懂得感恩。我们学修这部论典，首先念这段梵文时，不用说了知它的意义，连读诵一遍词句都很费劲。将梵文译成藏文或汉文都是不容易的。当时很多经文和论典都是梵文的。译师们不顾一切艰难困苦、严寒酷暑，经历了无数苦难，把这些经论译成藏文、汉文。若当时译师们没有翻译这部殊胜的论典，我们就无法学修。通过念诵这些梵文，能让我们忆念译师们的恩德。

第二，要在我们的相续中串习梵文。因为贤劫千佛将来都会在印度的菩提树下示现成佛，并用梵语来宣讲佛法真理。所以现在我们要在相续中串习梵文，这样将来容易懂，容易学成、学好。





什么事都缘于串习力。有的人学得快，有的人学得吃力，就是因为有不同的串习。有的人学修佛法或善法不行，但特别擅长造恶业或学一些世间的技术；有的人学世间的东西很吃力，但却很擅长学习佛法，这都是串习。

第三，无论是其语言还是文字，都非常有加持力。因为贤劫千佛都是通过此种语言来宣讲佛法真理的，若能以信心仅仅念一遍这部论典的名称，也能获得不可思议的加持。

基于上述原因，当时译师们特意保留了梵文的论名。

梵文的论名《专加那玛么拉玛得玛嘎噶鬲噶》，翻译成汉文意思是《中观根本慧论颂》，也是《中观根本智慧颂》。若直接翻译，“专加”是“智慧”的意思，“那玛”是“所谓”的意思，“么拉”是“根本”的意思，“玛得玛嘎”是“中观”的意思，“噶鬲噶”是“颂”的意思。直译成汉文，即《所谓中观根本智慧颂》。

为什么要先给这部论典命名呢？这也是有其意义和必要的。一个上等根基者不用看内容，仅仅通过看这部论典的名称就能了悟整部论典的内容。中等根基者一听到或看到《中观根本智慧论》，虽然不能了知其全部内容，但也能大概了知。下等根基者，即对普通的、比较愚钝的人而言，此论名也能起到一定作用。比如，今天我让你去找这部论典，你通过书的名称就很容易在众多的书籍中寻找到这部论典。命名主要有这三种意义和必要。

“中观”是远离八边[3]自性之意。不堕落四边或八边就是“中”，直指住中，没有什么可住。诸法的实相是不堕落八边的。

---

[3]八边是生和灭、常和断、来和去、一和异。

中观有能诠词句中观和所诠意义中观。

能诠词句中观是指经典和论典这些文字般若。比如《般若经》等经典以及“中观六论”和自续派、应成派各自的诸多论典等，这些都属于词句中观，也可以说文字中观。

所诠意义中观分基、道、果。“基”是二谛双运，“道”是二资双运，“果”是二身双运。基指诸法的本基、本性是现空双运的；道是解脱、成佛的方法，可以说方便和智慧双运，也可以说福德和智慧双修；果是法身和色身双运，二者是一体的。无论是基（二谛双运）、道（二资双运）还是果（二身双运），都是远离八边的自性，所以都是所诠意义中观。

“根本”：为什么叫“根本”呢？这部论典是“中观六论”[4]的根本，也是一切中观论典的根本。除了《六十正理论》，“中观六论”的其他几部论典都是从《中观根本慧论》里分讲的。

在抉择龙树菩萨的究竟密意时，清辩论师和月称论师等后学者分别阐述了自己的观点与见解，从而形成了自续派和应成派。如自续派清辩论师的《般若灯论释》、应成派月称菩萨的《入中论》等论典都是从《中观根本慧论》里分讲的，都以此论为根本。可见，《中观根本慧论》既是“中观六论”的根本，也是一切中观论典的根本。

“慧”是智慧，这里主要指佛陀的智慧，还有菩萨入根本慧定之智慧。

“颂”即字数相同的句子组成的诗文，包含品颂和偈颂。



[4]龙树菩萨所著《根本般若论》、《宝鬘论》、《回诤论》、《七十空性论》、《广破入微论》、《六十正理论》。



四句为一偈，诗文字数相同。品颂由很多偈颂组成，它没有固定的偈颂数量，比如《中观根本慧论》有二十七品。

经论取名的方式有很多种，《中观根本慧颂》（也叫《中观根本慧论》）是以作用而取名。通过此论，能够证悟诸法的实相——远离八边戏论大空性的智慧。

乙二、译礼句：

顶礼文殊师利童子！

这是当时译师们翻译的时候所添加的顶礼句。译师们为了能顺利地翻译成这部论典，首先顶礼了文殊菩萨。因为文殊菩萨是一切诸佛智慧的显现，通过一心祈祷文殊菩萨就能开启智慧。开启智慧了，就能遣除一切障碍。这样，就能够顺利、圆满地完成这样一个翻译过程。

为什么要顶礼文殊菩萨？当时在藏地，赤热巴巾国王任期的时候，有这样一个规定：译师们把经典和论典翻译成藏文时，首先要做礼拜。

其一，在翻译属于律藏或内容接近律藏的经典和论典时，首先要顶礼佛陀。因为除了佛陀以外，其他人很难掌握律藏所诠的这些详细的因果，所以应该顶礼佛陀。

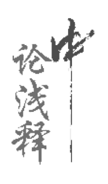
其二，在翻译属于经藏或内容接近经藏的经典和论典时，应该首先顶礼诸佛菩萨。为什么呢？因为这些内容都是以佛和菩萨们交流的方式展开宣讲的。

其三，在翻译属于论藏和内容接近论藏的经典和论典时，应该顶礼文殊菩萨。为什么？因为这里主要讲的是界和处等诸法的自相，比如说十八界和十二处等。若不依文殊菩

萨的智慧，就很难了达，所以要顶礼文殊菩萨。

《中观根本慧论》属于大乘论藏，所以译师翻译时首先顶礼了文殊师利童子。其一，是有这样的传统和规定；其二，以文殊菩萨的智慧开启智慧，然后再翻译，就能遣除前后一切违缘，使翻译的整个过程顺利圆满。





甲二、论义

甲二（论义）[5]分三：一、顶礼句；二、论义正文；三、随念恩德之顶礼。

乙一、顶礼句：

不生亦不灭，不常亦不断，
不一亦不异，不来亦不去。
能说是因缘，善灭诸戏论，
我稽首礼佛，诸说中第一。

以前印度诸大德做任何事情，尤其是做一些特别有意义的事情时，一定会先做顶礼。龙树菩萨造此论典时，首先顶礼了佛陀，因为他对佛陀最有信心，最崇拜佛陀。

这样的顶礼是有意义、有必要的。第一，当时的印度有这样的习惯；第二，尤其是顶礼佛陀，能忆念佛无漏的功德，并能生起极大的信心，这样能积累不可思议的资粮。其实积累资粮并不难，但我们很难认识到佛及佛所具有的无漏功德，很难生起信心。若没有一定的观察量和智慧，怎能对佛及其功德生起信心呢？若能生起信心，这本身就是一种功德，一种福德。所以说能积累不可思议的资粮。

顶礼有身顶礼、语顶礼、意顶礼。其中最主要的是意顶

[5]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二讲。

礼，即忆念佛的功德，对佛生起信心。这个信心是怎么来的？首先要认识佛，明白什么叫无漏的功德。你知道佛有很多不可思议的功德，这也是一种明理，这样才能生起信心。如果你不知道什么是佛，也不知道什么是无漏的功德，怎么能生起信心呢？即使生起了信心也是迷信，不是真正的信心。

首先要了解佛，知道佛有很多不可思议的功德，然后生起欢喜心、生起信心，这就是意顶礼。在意顶礼的基础上才有语顶礼和身顶礼。这样的顶礼本身就是一种智慧，也是一种福德。通过顶礼，能够积累不可思议的福德资粮和智慧资粮。福德资粮和智慧资粮圆满了，就能遣除内外密的障碍。遣除了障碍，就能顺利圆满所做的事情。所以，《中观根本慧论》首先是从顶礼开始的。

为什么要顶礼佛陀？是为了圆满资粮。为什么要首先顶礼佛陀？是为了遣除违缘。接下来我们会有疑问：默默地做顶礼就可以了，为什么要形成文字写在论典里呢？这是为了后学者。著者非常认真地，而非盲目地首先向佛陀做顶礼，稍具智慧的后学者据此就能了知著者是位大德、智者，就会生起信心。他知道著者很重视这件事情，这件事情一定非常有意义，因此就会更加重视这部论典，也会学修此论。通过学修，他就能了知诸法的实相、真理，开启智慧，最终能获得解脱。这也是著者做论典的目的与必要。

“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。能说是因缘”：著者是以什么方式做顶礼的？是以忆念功德的方式，忆念佛能说因缘的功德。这里的“因缘”指缘起。无论是有为法还是无为法，一切法皆是缘起。“不生不灭，不常不断，不一不异，不来不去”讲的是性空。轮涅一切法





都是缘起性空。缘起主要是现相，性空主要是体相。

首先要明白什么叫缘起，要懂得缘起的定义。以因而生叫缘起，观待而成也叫缘起。若是有为法，都是以因而生；若是无为法，都是观待而成。比如：柱子依自己的因缘而生，所以是有为法；虚空不是以因缘而生，是观待而成，所以是无为法。观待于有为法，成立了无为法这样的名言。

无论是以因而生的法，还是观待而成的法，通过观察量及智慧的观察，都不是实有的，都是不生不灭、不来不去、不一不异、不常亦不断的。这些缘起法看似都存在，实际都是不存在的。

站在缘起的角度，万法都有生有灭、有来有去，但这只是在名言谛（世俗谛）上，在我们的见闻觉知面前这样存在的。这些现相属于名言谛、世俗谛。“世俗”有时指世间的人，但在此处指无有残缺的眼、耳、鼻、舌、身、识等六根识。“谛”是真的意思。在六根识面前事实存在，所以叫世俗谛。在哪里真？在它们面前真。“名言”就是我们的言语和思想的范围。在名言上是真实存在的，比如有为法“柱子”、无为法“虚空”都是真实存在的，所以叫名言谛。

虽然这些法在名言谛、世俗谛真实存在，但不等于真实存在，为什么？因为还有胜义谛。胜义谛是超越的，是诸法的究竟实相。实相有很多，有暂时的实相，也有究竟的实相。胜义谛是诸法的究竟实相，也就是本体。一切法在胜义谛里都是不存在的，是空的。这是不可喻、不可思的，已经超越了语言和思维的范畴。

“能说是因缘”讲的是缘起，“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”讲的是性空，这二者就是缘

起性空。缘起是“有”，性空是“无”，但二者却不矛盾。为什么？因为缘起是名言谛、世俗谛，性空是胜义谛、真如。站在缘起的角度里，有生有灭、有常有断、有一有异、有来有去，但在诸法本体上是“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”。

胜义谛上若是有生有灭、有常有断、有一有异、有来有去，就是实成法。我们要了知实成的定义：实成是恒常的，前后不变的，不观待于他法而独立存在的。若是在胜义谛、在诸法的本性上有生灭、来去等，就是实成法；但若是实成法，就不能有生灭、来去等。它不能有生灭。“生”是先前没有而后来产生，是前后变化的。有变化就不是实成。如果没有产生之前就有，就没有生的意义了。“灭”是先有而后来没有了，也是前后变化的，也不是实成。“常”和“断”、“一”和“异”、“来”和“去”都同样如此。

佛有很多功德，但龙树菩萨主要忆念的是佛能说因缘、能讲缘起的功德。若是缘起法就不是实成法，若是实成法就不是缘起法；若是空性的就不是实有的，若是实有的就不是空性的。通过缘起可以体现空性，通过空性可以体现缘起。缘起法具八种特点，即不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去。是缘起法就是空性法，是空性法就是缘起法。

站在缘起的角度里，一切法都是有生灭、来去、常断、一异的，但这些是假象，不是真实的。我们却把这些缘起法都当成实成了。将一切境相、显现都视为恒常，视为独立，这叫执着。我们不知道眼前的柱子或宝瓶是在刹那刹那当中变化的，把它视为恒常了，认为今天的宝瓶也是昨天的宝瓶，今天的柱子也是昨天的柱子，今天的这个人也是昨天的这个





人，今天的我也是昨天的我，不知道都在刹那当中变化、生灭，这叫执着。尽管我们也知道眼前的柱子有一天会损毁，这个人有一天会死亡……但是没有用，为什么？因为你不知道在第一刹那的时候，眼前的这个柱子或身边的这个人就已经灭了、没有了。你认为它在第二刹那、第三刹那时还存在。若第二刹那、第三刹那仍存在，第四、五刹那也应该存在，这样就永远要存在，这就是常见。现在就要破除这种常见，如同刚才所说“不常亦不断”，常是恒常，断是断灭。

我们分别好与坏，认为这个人好、那个人不好，这也是一种执着。好与坏是自己假立的，是自己的分别念，而不是在外境上真实存在的，但我们却不知道这个道理。认为这个人好，就喜欢，就觉得好，当他变得不好时，就开始伤心；觉得那个人不好，就不喜欢，有一天他变好了，我们又开始喜欢。其实这都是自己的分别念，是假立的。若“好”或“不好”在外境上不是假相，是真实存在的，就应该永远好或永远不好。因为他在外境上是事实存在的，自性即是如此，自性不能变，所以他永远不能变。若自性有变化，就不是他了。

我们就要破除这些执着。如果你知道一切都是缘起，就可以破除执着；如果你知道一切都是空性，也能破除执着。因为都是缘起法，所以是性空；因为是性空，所以都是缘起法。这二者是相辅相成的，也可以说是一体的。

缘起法是一个和合法、观待法，都是以迷乱和分别假立的法。我经常给大家讲，既然我们无法逃避，就应该好好面对。明白了诸法的事实真理、真相，心就可以如如不动了。所谓如如不动，不是某些人所认为的立刻变成了聋子或盲人，而是与了了分明是同一个意思。了了分明肯定是如如不

动的，如如不动肯定也是了了分明的。

我们讲过，这些显现不会束缚我们，障碍我们，自己的分别、执着才是真正的束缚和障碍。分别、执着都是心。若知道一切是缘起、是性空，就不分别、不执着了。一切缘法不是恒常存在、独立存在的，这叫性空。性空和实成是相违的。若是实成的，就不是性空的；若是性空的，就不是实成的。

一切都不是恒常的，而是在刹那中生灭；一切都不是独立存在的，而是观待存在的。刹那生灭，观待而成立、存在，这叫缘起。以因而生、观待而成，这是缘起的定义。因缘而生，刹那生灭，其实生和灭是一体的，生本身就是灭，灭本身就是生，这时讲的是空性了。但在世俗谛上，眼耳鼻舌身等能取只能了知粗大的现相，无法了知、无法衡量“一刹那当中既是生又是灭”。这是超越的境界。它们觉受到的、得到的信息是一个粗大的生灭，即先前没有而后来产生了或者先前有而后来灭掉了，其实这是假立。整部论典讲的都是这些内容，通过各种逻辑推理阐述缘起性空的真理。

“诸说中第一”：龙树菩萨为什么如此崇拜、敬仰佛陀？因为佛能正确地讲缘起，即缘起性空。他的信心是这样产生的。

他没有因为佛太庄严或因为神通广大而敬仰、崇拜、顶礼佛。我们经常讲“不要把信心和贪心混在一起”，就是这个道理。能讲缘起的唯一只有佛陀。我们因此而崇拜、敬仰佛陀，这叫恭敬心，这叫信心。我们经常赞叹“伟大的佛陀……”就是因为佛陀能圆满地宣讲缘起等诸法的实相。这里的“能”是指佛有讲缘起的能力。





那些登地的菩萨也讲缘起，但他们是依据佛陀的教言而讲的。我们现在也讲缘起，但也是依佛陀的教言、依上师的窍诀而讲的。然而伟大的佛陀是通过自己的证量，通过自己的智慧而讲的，所以太了不起了，太伟大了！

能讲缘起是“诸说中第一”。世间人、外道、内道（声闻、缘觉、菩萨等）也有很多学说，但能说缘起者，佛陀堪称第一。

世间很多人也擅于演说，办了很多培训班讲怎样去挣钱、怎样去夺权，讲起来滔滔不绝、出口成章。他们认为有钱有权就能解决问题，解脱烦恼，每天为了钱、权等世间利益而起早贪黑地劳作，实际上都是徒劳无益的，所想和所行完全是背道而驰。所以佛经常讲“众生愚痴颠倒”。人人都想解脱烦恼、解脱痛苦，但却不知道解脱烦恼痛苦的方法。有钱有权不但解决不了问题，反而加重了内心的烦恼和痛苦。

外道也讲很多解脱烦恼痛苦的方法，但都是错误的、颠倒的。通过这些理论和学说，只会增强内心的分别执着。执着有两种：一种是俱生我执，一种是遍计我执。遍计我执指通过外道的学说、论典而在相续中形成的执着。比如，有的外道认为世界上有造物主，比如“神我”、“天主”，一切法都由他们来制造，这是常见。有的外道认为人没有前世、来世，如同地上突然长出的草一样，人死如水干、灯灭，一切法都是突然而生、突然而灭，这叫断见。我们通过这些学说，相续中就会产生这些执着，这都属于是遍计我执。俱生我执是与生俱来的，不是父母、老师教的，每个人生下来的时候就知道有“我”，自然就这样认为。这是无始劫以来的串习。

这样只能增长我执、增长烦恼，解决不了问题。

声闻和缘觉也讲一些无我和空性的道理，但都不究竟；菩萨们讲缘起性空的真理，是以佛的教言讲的；唯独佛陀能以圆满的智慧宣讲缘起，所以说“诸说中第一”。

“善灭诸戏论”：讲缘起有什么特别的意义？“善灭诸戏论”，讲缘起能圆满自利，也能圆满他利。

圆满自利是证悟缘起性空的实相真理。证悟了这个实相真理，就能断除一切障碍、圆满一切证量，这样断证功德就圆满了。若是没有证悟缘起性空的实相真理，你就没有能力讲缘起性空的真理。有能力讲缘起性空，肯定是证悟了缘起性空的真理。断除了一切障碍，就是所断圆满；证悟一切证量，就是所证圆满。断证的功德圆满了，自然也就解脱、成佛了。

圆满他利是能讲缘起性空的真理，让有缘众生明白诸法的事实真相。通过讲缘起性空的方法，众生也能解脱成佛。

若要永远地解脱烦恼痛苦，使自己的福德和智慧达到究竟圆满，就要懂得缘起性空，就要证悟缘起性空，这样才能达到目的。若要帮助众生解脱烦恼，真正达到功德圆满，也要讲缘起性空的道理，这是唯一的方法。

“我稽首礼佛”：佛陀能讲缘起。著者忆念佛陀能讲缘起的功德，以此方式做顶礼。

下面我们要遣除关于这段偈颂内容的三个疑惑。

疑惑一：按原文来讲，龙树菩萨是先讲缘起，后讲“不生亦不灭”等。这会令人产生疑惑：他的前说和后说之间是否存在矛盾？前面讲，无论是有为法还是无为法，一切法都是缘起，都是以因而生，都是观待而成。这里是说“有”。





接下来又说“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”。这是说诸法“没有”。这不是前后矛盾吗？

一切法是因缘、缘起，这是在显现上讲的。一切法不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去，是远离八边的大空性，这是在本体上讲的。缘起是“有”，空性是“无”，二者并不矛盾。讲缘起、有，是在显现上讲的；讲空性、无，是在本体上讲的。前者是名言谛，后者是胜义谛，二者站的角度不一样，实际二者不但不矛盾，甚至可以成为一体，其实本来就是一体的。

疑惑二：是否违背世间法而成为断灭？世间指眼、耳、鼻、舌、身、识，它们是无欺骗的，所看到、听到或觉受到的都是现量亲见的。而此处讲“不生亦不灭”等，就违背了世俗的感知。在眼、耳、鼻、舌、身、识面前，这些都是事实存在的，若言不存在，这叫断灭法。

此处并没有违背世间法。这里并未说在世俗面前、在凡夫的境界中不存在。我们的见闻觉知都属于世俗谛，在名言、世俗上，在世间面前，这些法都是事实存在的。但是，在胜义谛上，在佛菩萨的境界里，这些法是不存在的。二者并不矛盾。

为什么不是断灭呢？抉择远离八边的大空性时，这些法在世俗谛上都是事实存在的，所以就没有成为断灭法。若是在世俗谛上也不存在，就是断灭法了，就不是空性了。

疑惑三：违背佛陀的教言。佛在很多经里讲柱子、宝瓶等法都是有生有灭、有来有去的，讲了很多轮回和因果等真理与真相。若言这些都非事实存在，就违背了佛的教言。

我们应该了知，佛讲法的时候站的角度不一样，针对的

众生不一样，所以有很多了义和不了义的说法，这些都不矛盾。

以上这些疑惑，我们通过教证、理证都可以遣除。

顶礼句有其直接意义和间接意义。通过顶礼句，我们可以了知：谁在顶礼？著者龙树菩萨；向谁顶礼？向佛陀做顶礼；以什么方式顶礼？忆念佛特有的功德。这是顶礼句的直接意义。此外，还有间接包含的含义，即具有内容、必要等四法。

以前印度那些大德们在宣讲佛法时，要遵循一些规定。比如在那烂陀寺，班智达们宣讲经典的时候，以五种圆满的方式展开宣讲；宣讲论典时，以必要、关联等四法的方式展开宣讲。《中观根本慧论》是论典，也应该以必要、关联等四法的方式展开宣讲。

这部论典的顶礼句间接讲了四法：第一，内容；第二，必要（暂时的必要）；第三，必要之必要（究竟的必要）；第四，关联。为什么要依这四法展开宣讲呢？为让跟随者或后学者解除疑惑，能明白这部论典的内容是什么，是否符合自己的需求，是否有学修的必要。

第一，内容。这这部论典主要强调的是缘起，但是也讲了空性。所以此论内容是远离八边戏论之实相，熄灭一切戏论，以此作为其所诠内容。

《中论释·善解龙树密意庄严论》中讲：虽然某些人认为“仅仅熄灭八边戏论之无遮为此论的内容，若以无生无灭等具八种特点之缘起法为此论之所诠，则该论的直接内容将成为世俗谛”，但此论则以“缘起而生真如性，远离八边戏之实相，息灭一切戏论”作为其所诠内容。





有的人认为这里主要强调的是佛能讲因缘、缘起的功德，因为世俗谛主要注重讲缘起，所以这部论典的内容应该是世俗谛。但是依自宗的观点，尤其是麦彭仁波切的观点，此论也讲缘起，但主要是讲远离八边戏的空性，应该以此作为所诠内容。

第二，必要，也可以说是暂时的必要。后学者会产生这样的疑问：论典的必要是什么？通过学习这部论典，让众生在相续中产生证悟远离八边戏论的空性智慧。若学习这部论典，就能产生这样的智慧，能证悟远离八边戏论的空性。

第三，必要之必要，也是究竟的必要。即通过学习这部论典，可以产生空性智慧，再进一步修行，最终能获得无上正等正觉的佛果。

第四，关联。通过学修这部论典，能产生证悟空性的智慧。“内容”和“必要”之间是方便和方便生的关系，“必要”和论典的内容之间有这样的关联。

内容、必要、必要之必要、关联，这是四法。一个后学者看到这些，就会进一步地学修这部论典。

乙二（论义正文）[6]分二：一、总品关联；二、分品关联。

丙一、总品关联：

《中观根本慧论》共有二十七品。《佛护论》与《无畏论》[7]中的见解认为，前二十五品宣说如何趋入大乘之道，最后二品宣说如何趋入声闻之道。但是，清辩论师、尤其是月

---

[6]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第三讲。

[7]《无畏论》：噶里晋美所著，为一中观论著。其作者各说不一。

称论师不承认最后两品为宣说如何趋入声闻之道。因为《中观根本慧论》是大乘的论典，尤其是所有中观论典的根本，所以二十七品讲的都是如何趋入大乘之道。

自宗讲空性、讲中观的时候，主要持月称论师的观点，在此处也是如此。全论二十七品都在宣讲如何趋入大乘之道，都在注重宣讲大乘妙道。

丙二（分品关联）共分二十七品：

一、观因缘品；二、观去来品；三、观六情品；四、观五阴品；五、观六种品；六、观染染者品；七、观三相品；八、观作作者品；九、观本住品；十、观燃可燃品；十一、观本际品；十二、观苦品；十三、观行品；十四、观和合品；十五、观有无品；十六、观缚解品；十七、观业品；十八、观我法品；十九、观时品；二十、观因果品；二十一、观成坏品；二十二、观如来品；二十三、观颠倒品；二十四、观四谛品；二十五、观涅槃品；二十六、观十二因缘品；二十七、观邪见品。



一、观因缘品

丁一（观因缘品）分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

所谓经部关联，意思是这部经典的内容和佛经、《般若经》之间的关系。佛在经中，尤其在《般若经》中讲的是远离八边的空性，诸法的究竟实相。这部论典抉择的是佛在《般若经》中所讲的诸法空性的真理。

《无热恼龙王请问经》云："何者缘生则无生，不具彼生之自性，何依缘起则空性，若知空性不放逸。"只要是缘生的就是空性的，不是空性的就不是缘生的。

"何者缘生则无生"：以因缘和合而生的，实际没有生。生而不生，"缘生"也就是不生。

"不具彼生之自性"：以因缘而生的，就没有生之自性，即实际没有生。

"何依缘起则空性"：任何法都一样，只要是以因缘而生的，就是空性的。

"若知空性不放逸"：若了知缘起性空的道理，这个人才不会放逸，之前怎么做都是放逸的。

缘生则无生，无有生之自性，依因缘的即是空性的，这就是缘起性空的道理。缘起的即是性空的，性空的即是缘起法。

佛在经中讲过这个道理："我不与世间诤，世间与我诤。"这是什么意思？佛讲的是性空。前面讲了，性空法即是缘起法，缘起是眼耳鼻舌身识的所见境。佛并不推翻这一点，在眼耳鼻舌身识面前，佛承许有为、无为一切法都存在。因为佛讲了，性空即是缘起，缘起即是性空。佛讲性空时，其实也在抉择缘起；佛讲缘起时，其实也在抉择空性。缘起是现相，性空是体相，显现缘起和本性空性二者是一体的。

眼耳鼻舌身所见的境是缘起法，在眼耳鼻舌身等面前是存在的。为什么称之为世俗谛呢？世间有补特伽罗世间和识世间，"补特伽罗"指人，世间的人也叫世间；眼耳鼻舌身识这六识也叫世间。此处，"世俗"指眼耳鼻舌身等，"谛"是真的意思，在它们面前都是真的，这是世俗谛。所以佛讲他"不跟世间诤"，没有必要。在世俗谛上，有生有灭，有常有断，有一有异，有来有去。但是佛讲空性的时候，是不生不灭，不常不断，不一不异，无来无去，这是在胜义谛上讲的。所以他没有跟世间诤，他把世间的所见境留下来了，也是为世间在眼耳鼻舌身它们面前留的，所以佛讲"我不与世间诤"。

但"世间与我诤"，这是什么意思？若以佛菩萨的智慧观察，眼耳鼻舌身的所见都经不起观察量的观察，不是真实的，也不是实有的，但世间人非要把这一切视为真有、实有。

现在我们要遮破的就是眼耳鼻舌身识的所见。虽然在它们面前是真的，但是和佛菩萨的境界相比都是错乱的，都是错误的。所以，世俗谛上"有"，胜义谛上"无"，二者并不矛盾。仅仅眼耳鼻舌身识的所见是存在的，但这只在那个当下存在；若超越世俗谛的范畴，在胜义谛上就不存在了。所





以这里讲的是缘起，讲的是性空。

佛在《般若经》中讲："色法无生"，其他受想行识亦复如是，也都是不生的，就如是地讲了很多空性的真理。这部论典主要宣讲的就是佛在经中，尤其是《般若经》中所讲的远离八边的大空性，就是诸法的究竟实相。经部关联就是指这部经典的内容和佛经（尤其是《般若经》）之间的关系，这里宣讲的都是《般若经》的内容，都是佛经的内容。

戊二、品关联：

龙树菩萨在前面顶礼句里直接宣讲的是顶礼，以忆念佛特有的功德的方式给佛陀顶礼。同时，龙树菩萨又间接宣讲了四法：内容、必要、必要之必要、关联。这部论典所讲的内容就是远离八边的大空性，下面就要开始讲正式论典的内容，这是品关联。

这部论典的二十七品讲的都是《般若经》的究竟教义，各品都和《般若经》、论典及前面顶礼句讲的内容有关联。以下各品均是以此二关联进行详细阐述的。

此品分三：一、破四边生；二、别破他生；三、破缘之能立。

己一、破四边生：

诸法不自生，亦不从他生，
不共不无因，是故知无生。

要宣讲大空性，首先要遮破四边和八边。无论是破四边

还是破八边，都要通过推理，以轮番交替的方式去破，没有一下子破的。四边里首先破有边，八边里首先破有生边。为什么呢？第一，众生对有边，尤其对有生边的执着特别深厚、强烈，有生边也就是有边，所以先要破有边、有生边。第二，若破了有边，则无边、有无边、非有非无边就容易破了。所以，首先破有边（有生边），要将万法抉择为无生。

若有生，或者是自生，或者是他生，或者是自他而生（共同而生），或者是无因而生，共四边。如果遮破了这四边，也就破了有生边。为什么这样讲呢？世间人有两种：一种是学过宗派的，一种是没有学过宗派的。学过宗派者承许有生的时候，或者承许自生，或者承许他生，或者承许自他生，或者承许无因生，有生的方式都包括在这四边里。所以，把这四个边都破了，有生就破了。

自生。外道数论派承许自生，即一切缘法都是自性而生。他们认为，存在一恒常的主物，它也是万法的自性。一切法在没有遇到外在的因缘时，以隐秘的方式存在于主物之自性中，一旦遇到了自己外在的因缘，它就会从那里显现出来。他们有一个比喻：犹如太阳落山了，第二天早晨才能见到太阳，但这期间不是没有太阳，只是没有显现在我们的眼前，我们没有看见而已。同样，这些法以隐秘的方式存在于主物的自性当中，只是没有显现，但它仍然是存在的。所谓自生，就是“没有显现”和“显现”的差别。

任何一法如果是自己产生的，就有无义生、无穷生两个过患。

其一，无义生的过患。果法在未生之前就存在了，那生也就没有意义了，这是无义生的过患。但数论派一定会这样



辩驳：这是不同的。此前它是以隐秘的方式存在的，从主物中显现出来了，这叫生。他们的这一根本理论是不合理的，因为这样的一个“主物”是不存在的。若是有这样的主物，也许就可以成立这种观点，可以成立这样的事实，即万法生的时候都可以从它那里显现，最后灭的时候又融入其自性中。但是，这样的一个“主物”根本不存在。

其二，无穷生的过患。既然果法在没有产生之前就已经存在了，已经存在的再产生，已经产生的还要产生，这个法就要无穷尽地产生。

这两大过患在月称论师的《入中论》里讲得很详细。

他生。内道小乘的有部和经部认为，一切缘法都是他生。因为因和果应该是多体，因不是果，果不是因，果应该是以因而产生，所以他们持他生的观点，承许以他法而生。

抉择世俗谛的时候，可以承许以他法而生。但抉择空性胜义谛的时候，不能承许有生、他生，也不能承许实有，不能有任何承许，否则就变成了实成，就不是缘起了。

若是实成法，就是恒常的、无有变化的、独立存在的，不是观待而假立的。

其一，我们现在所说的因和果是观待而假立的。观待果而成为因，观待因而成为果，二者没有实实在在的关系。比如，因要产生果，因就必须对果有所利益，但因和果根本没有碰到过，没有在同一时间存在过。因存在时，果还没有生，这时果是无为法；果产生的时候，因已经灭了，这时因已经成为了无有法。所以，二者实际上没有什么关系。但在世俗谛、在名言上，我们可以假立二者为因果的关系，即先有因，而后产生了果。

其二，若是实有的，那就不是观待的。而实际上这样的两个法之间没有任何关系，通过智慧量一观察，其实生灭都是不存在的。

其三，无论是因还是果，如果都是独立存在的，不依赖于他法的，那么世上就只能有它，不能存在其他的法。可见，这些都是不成立的。

若承许以他法而生，有两个过患：一个是火焰生黑暗，一个是一切生一切。

火焰应该是光明的，它不会产生黑暗。但若按他生的观点，既没有任何关系，也没有做过任何的利益或作用，这样也可以成为以他而生，那么火焰上也可以产生黑暗。实际上这是不可能的，所以这是个过患、太过。

若没有任何关系，互相没有对对方起过任何作用的两个法都能成为因果，那么一切都可以成为他法的因，一切都可以产生了，柱子可以生宝瓶，宝瓶也可以生柱子，互相可以产生，即一切可以产生一切，有这样的太过。

自他生。一切法从自他之中而产生，既有自生，也有他生，这是外道裸形派的观点。

若是承许自他而生，前面承许自生以及他生所存在的过失都将无法避免。

无因生。外道顺世派认为一切法都是无因而生，即没有因缘而生，自然生，自然灭。

若承许无因而生，将有恒时存在或恒时无有，以及“因缘之勤作无有意义”之过失。若一切法都是无因而生，不靠因缘，自己自然就能产生，那么这个结果就是或者恒常存在，或者恒时无有、不存在。因为它不靠因缘，也不需要观待因





缘。为什么这些显现法有时候有、有时候无，有时候存在、有时候不存在？因为它们依赖因缘，主要看它们的因缘。产生它们的因缘具足时，它们就有；因缘散了或者不具足时，它们就没有。若不依靠因缘，则诸法将或者恒时存在，或者恒时不存在。此外，无因生还存在“因缘之勤作无有意义”的过失。若不用依靠因缘而生，那么农民种地、施肥以及我们做饭、吃饭等一切勤作都没有意义了。

这是破四边生，也是总破四生。关于此理，在论典里还将进一步仔细阐述。

这部论典是龙树菩萨所造，后学者们在解释龙树菩萨密意的时候，各自有不同的观点和抉择方法，因此形成了自续派和应成派两个宗派。自续派的开创祖师是清辩论师，应成派的开创祖师是月称论师。解释这段偈颂时，自续派和应成派有不同的观点，他们之间有很大的辩论，其中有意义上的辩论，也有推理上的辩论。

意义上的辩论。佛护论师解释这段偈颂的时候，直接说“一切法何时、何地、何宗皆无有生。”

清辩论师解释这段偈颂时，先破斥佛护论师的观点。他认为佛护论师的说法是错误的。因为佛护论师直接讲“一切法无生”，即“一切法何时、何地、何宗，在任何的情况下都是无生”，这里没有加胜义的简别。那么，世俗谛上就没有生了，这样就诽谤名言、诽谤世俗谛了，这不是空性，而是断灭，这是他所担心的。他认为万法抉择无生、空性的时候，一定要加胜义的简别，即：“一切法于何时、何地、何宗皆无有自性生，因于胜义中无有自生故，无有他生故，无有自他而生故，无有无因而生故”，可见，他加了“胜义中”。

月称论师反驳了清辩论师的说法。他认为清辩论师的观点和说法是错误的，佛护论师的观点、善说是正确的。为什么？因为在抉择胜义谛的时候，根本不用考虑世俗谛。直接在胜义谛上抉择无生，间接在世俗谛上就已经留下了有生，所以这里根本不用加胜义的简别。现在是在抉择胜义谛的时候，直接说“一切法无生”就可以了。

若加有胜义简别，不仅是多余的，还有过患。因为在抉择胜义谛、大空性的时候，应该没有任何承许，不用留下名言、留下这些现法，直接抉择无生、空性就可以了。此时若加胜义简别，实际就留下了名言，最终的结果只能抉择一个单空，不是远离一切戏论的大空性。因为只遮破了有边，没有破无边。在胜义谛上破了有生，同时承许在世俗谛上存在，这样还是有承许，所以不能抉择到大空性，只能抉择单空。

在此处，龙树菩萨所宣讲和抉择的是佛在《般若经》中所讲的远离八边戏论的大空性。月称论师认为，这时佛护论师的观点符合龙树菩萨的密意，这里抉择的不是仅远离有边的一个单空。

佛护论师和月称论师及应成派的智者们所宣讲、抉择的是远离一切戏论的大空性。自续派的清辩论师及持自续派观点的智藏论师、静命论师等，只能抉择远离有边的单空，这是二者最终的差别。

但我们自宗的观点，麦彭仁波切不止一次地讲过：单空是自续派暂时的抉择，最后他们也要抉择大空性。之所以暂时这样抉择，也是为了他们自己所化的众生。因为众生对有边的执着特别强，若先破有边，先抉择单空，众生都容易接受，这样也能直接利益一部分众生；若直接讲大空性，很多





众生都接受不了。所以先破有边，再逐一破其他的边；先讲相似的空性——单空，先抉择这样一个单空，再继续抉择大空性。

根据自宗的观点，应成派也有抉择单空的时候，但他不注重这点，他在此处直接抉择的是大空性；自续派在此处直接抉择的是单空，但最终还要抉择大空性。

推理上的辩论。佛护论师通过推理抉择大空性。清辩论师认为他推理的方式有过失，因为推理应该有能立和比喻等，但佛护论师的推理不具备这些要素，所以他的推理不是一个完整的推理。

比如说"柱子无常，所作故，如同宝瓶。"这是一个完整的推理，这里有有法、所立法、能立法，还有比喻。若我们要把柱子抉择为无常，此"柱子"是有法，"无常"是所立法，"所作故"是能立因，"如同宝瓶"是比喻。因为宝瓶是"所作故"，即是由因缘造作的，凭这个依据和理由，他了知了宝瓶是无常的。因为在《俱舍论》，尤其《因明》里讲：由因缘而造作的，一切都是无常的；不是由因缘造作的，那就是恒常的。他在宝瓶上懂得了这种理论，但在柱子上没明白这个道理，认为柱子是恒常的。这时通过这样一个比喻，对他说明柱子也是无常的。因为柱子也是"所作"的，如同宝瓶。因为他在宝瓶上已经明白了"所作皆是无常"的道理，他知道这个关系，柱子如同宝瓶一样，柱子也是所作，所以它也是无常的。通过这种推理方式，就能令他明白柱子也是无常的。这是比喻，一切法都是如此。在这里，以"所作"的因推断有法之柱子"无常"，再加上一个同品的比喻"宝瓶"，就圆满了一个推理。一切推理都应该如此，应该有有

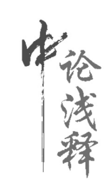
法、所立法、能立因、比喻。但是佛护论师进行推理、抉择空性的时候，没有“所作”这个因，没有“如宝瓶”这样的比喻，没有能立和比喻，所以他这个推理不完整。

月称论师对此进行了反驳。他认为，推理有自续推理和应成推理。推理要具足三相法：有法、能立、所立。若这三相是自宗和他宗都承许、承认的，这就是自续推理；若这三相只被他宗所承许，自宗不做承许，这就是应成推理。

月称论师认为，清辩论师用的是自续推理，佛护论师用的是应成推理。因明里也有自续推理和应成推理的概念，但与此处所讲的不同。

当时佛护论师主要是根据对方自己前后承许有矛盾，从而给他指出相互矛盾之处，以这种方式破斥他宗的观点。因为应成派自身没有任何承许，所以在抉择空性时，不管以何种方式，只要能破斥他宗的观点就可以了。

佛护论师在驳斥自生、他生、自他生、无因而生时，认为这些法若是实有的，就是不能生的；若是有生的，就不是实有，而是假立，也就是缘起法，所以这些观点存在矛盾之处。比如，他在破自生的时候认为，若承许自生，则存在矛盾：“自”是实有的，它的产生就是有意义的，也不用无穷地生；但若是自生，生就是没有意义的，而且是无有穷尽地生。可见，对方“自生”的观点前后存在矛盾之处，佛护论师让他自己知道这种说法是错误的，他自然就会放弃自己所持的这种邪见。这是以自生为例，佛护论师在破他生、自他生、无因生时，也都是以这种方式破斥的。所以只要能遮破对方的观点，让对方明白空性真理就可以。他的这些推理里确实没有直接破斥，但这是不必要的。



应成派为什么没有承许呢？因为他要抉择大空性。虽然他通过推理的方式抉择空性时，无论是破斥四边还是八边，也都是以轮番交替的方式进行的，但是他没有任何承许。比如月称论师在抉择空性时，在破有边的时候不承许无边，破无边的时候不承许有边，破有无边的时候不承许非有非无边，以这种方式最后抉择的是大空性。否则，若直接破有边，不是有就是无了。因为语言和思想就是有分别的，若不是无就是有，若不是有就是无。

龙树菩萨在《回诤论》里讲："若我有少宗，则我有彼过，我无立宗故，唯我为无过。"此处的"宗"就是所承许。如果我有少许的承许，就会有过失；但是我没有任何承许，所以我没有任何过失。

而自续派就不同了，他是有承许的，他认为佛护论师的这种抉择、推理方式有问题。双方有这点差别。因为有承许，所以他只能破有边，无法破其他边，最终抉择的是一个远离有边的空性——单空，这是两派真实的差别。

他们的辩论很复杂，有很多内容，不是简单几句话就能概括的。若大家要仔细了知、掌握两派各自所持的观点，就要学修他们的论典。比如，清辩论师所著的《掌珍论》、《般若灯论释》等，月称论师所著的《显句论》、《入中论》等。尤其是《入中论》，现在在藏地学中观，都会学习《入中论》。

大家要学修佛法，必须要了解这些，也要这样全面地学习。现在大家在学习中观，以后还要学习俱舍、因明、般若等。我们现在要学五论四续，五论属于显宗经典，四续属于密宗续部，只有学了这些，你才能全面地了知和掌握佛法，之前是不可能的。小乘、大乘，显宗、密宗都要掌握，不是

只会一部经、能讲某部经就 OK 了，这就太浅了。小乘、大乘，显宗、密宗所讲的都不一样，佛法的九乘次第各自都有不同的观点、见解和境界，只有全面地了解和掌握这些内容，才算是精通。

上述内容是遮破四边生，即自生、他生、自他生、无因生。因为众生普遍对他生有执着，这种执着在众生相续中的串习也非常顽固、深厚，所以下文又特别再遮破他生。[8]

己二（别破他生）分二：一、宣说他宗；二、以理破斥。

庚一、宣说他宗：

因缘次第缘，缘缘增上缘，
四缘生诸法，更无第五缘。

大多数没有学过宗派的世间人、普通凡夫都认为诸法是他生，即通过各自的因缘而产生这些果法。学过宗派的有些外道也持这个观点。佛在经中也多处讲了“诸法他生”。尤其我们内道（佛教）说实有宗（小乘有部和经部）认为，万法不是自生、无因生、自他而生，而是他生。他们认为诸法有生，而且是他生。此处主要是遮破他生。

有部和经部认为：通过四种因可以产生一切有为法。此处称为“四缘”，这里所谓的“缘”实际也就是“因”，它不是因缘之间的“缘”，而是和因同等的缘。这四个缘也就是四个因。他们阐释因的时候会讲六种因，六种因和这四种缘是相互涵摄的关系，六因涵盖四缘，四缘涵盖六因。此处所

[8]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第四讲。





讲的四缘和《俱舍论》等其他处所讲的六因，二者其实是一个意思。

也有和因不等同的缘。它和因是分别的，不是一体的。因就是因，缘就是缘，二者定义不同。对果的本体起作用者称“因”。对果的支分（特法）起作用者称“缘”。比如，稻种生稻芽，它有因，也有缘。稻芽的种子是因，稻种对稻芽自身产生作用，如果没有稻种，就无法长出稻芽。你若种下稻种，将来长出来的肯定是稻芽，它对稻芽的本体起到作用。否则，即使有水分、土壤、阳光等，但若种子不是稻种，也不会长出稻芽，也许就会长出其他植物。这在六因里称为“同类因”，稻种最终长出稻芽，豆种则长出豆芽，这都是同类因。土壤、水分、阳光等这些是稻芽的缘。若土好，水分合适，阳光也特别充足，长出的稻芽会特别好。若土不好，或水分不够，或阳光不足，长出来的稻芽肯定不好。稻芽的颜色、形状、味道等都是它的支分、特法，对这些起到作用者是缘。这个时候，因和缘组合产生果，因是因，缘是缘。二者对果所起的作用不一样，定义也不一样，所以不等同。

在此处讲的缘和因是等同的，缘也指因，因也指缘。讲因时所讲的六种因与此处所讲的四种缘，二者是相互涵盖的关系。

为什么要别破他生？众生的这种执着比较普遍，在相续中比较顽固，所以要进一步详细地遮破。很多普通的世人也认为诸法是他生，但是他们没有进行过观察。他们只有观点，没有理由，并且对这个观点有与生俱来的执着，即俱生我执。当他们进一步观察的时候，就进入宗派的范围了，或者是内道，或者是外道。若是以一些正确的推理去观察，就可能会

进入内道；若是以一些不正确的逻辑去推理，那就是外道了。内道有很多，持不同观点；外道也有很多，持不同观点。总结性讲，内道包括有部、经部、唯识宗、中观；外道则有四宗派、八宗派等。其实，各种内道、外道都会各持很多不同观点。现在主要破斥的就是具有理由的小乘有部和经部。

小乘的有部和经部认为，一切法都是从六因或四缘生。他们有时候讲六因，即以六种因产生了这些法；有时候讲四缘，即通过四缘产生了这些法。四缘指因缘、次第缘（等无间缘）、所缘缘（缘缘）和增上缘。六因指能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。

1、因缘。因缘包括很多，对自果的产生起到帮助作用者都是因缘。比如以稻种产生稻芽，稻种是稻芽的因缘，类似这样的都是因缘。

2、等无间缘，也叫次第缘。心和心所会有次第缘，其他的法没有。无论是心还是心所，前前是后后的因，后后是前前的果。比如说第一个刹那心是第二个刹那心的因，第二个刹那心是第一刹那心的果。第一个刹那心息灭的同时，第二个刹那心就会产生，所以叫次第缘，也是立即的意思，即立即产生。

所谓无间缘，即中间没有时间、空间的间隔，就是一刹那。刹那、刹那、刹那……这些刹那连续不断地产生，这叫相续，心和心所的相续就是这样产生的。在不断产生的时候，前前是后后的因，因和果之间没有时间、空间的间隔，前一个刹那息灭的同时，后一个刹那立即就产生了。这是我们在宏观的世界中，在一个粗大的境界中讲的。

若是在微观世界里详细观察，只有刹那，没有相续，只





有一念，没有其他。既可以说有一念，也可以说没有一念，不存在有和没有的分别，这个时候就进入一真法界了，没有任何的分别。

不是所有的心和心所都是等无间缘。小乘认为，一个修行人最终入无余涅槃的时候，心和心所的连续都会停止。心和心所的连续一停止，就进入无余涅槃了，停止前的最后一个刹那的心和心所不能成为等无间缘，因为它们没有产生果，对果没有产生作用，怎么能成为缘呢？除此之外，一切心和心所都可以成为等无间缘。他们认为安住于无余涅槃的那种境界叫做真如。这是小乘自己所持的观点。

根据大乘对此进行的观察，小乘进入无余涅槃后，会在相似无念境界中安住很多劫，经历很长的时间。但大乘认为，佛在经中也讲了，此时心和心所一切都断灭了，但是断灭的是粗大的心和心所，细微的还没有断灭。所以小乘的涅槃不是究竟的涅槃，他们的真如不是究竟的真如。他们最终还要从那个境界中出来，再进入大乘道，最后才能成就圆满。

大乘认为，最后入涅槃或一真法界的时候，一切转识成智，心的连续就变成智慧了，这个时候心和心所的连续就会停止。同样，停止前最后的刹那心和心所不能成为等无间缘。除此之外，一切心和心所都可以成为等无间缘。因为除了入涅槃、入法界，心和心的相续是不会间断的，没有停止的时候，前前是后后的因，前前是后后的等无间缘。

《俱舍论》里也讲到三种无心之时，在下面这三种情况下没有心和心所的波动与连续：其一，入睡眠之时；其二，昏迷之时；其三，入寂灭、入无余涅槃时。入睡眠和昏迷的时候，眼、耳、鼻、舌、身当时就没有了，但这也是存在辩

论的。大乘佛法里讲，这个时候粗大的心和心所的相续停止了，但是细微的没有停止。此外，根据大乘观点，小乘里讲的无余涅槃停止的也是一些粗大的心和心所，细微的心和心所还没有停止。大乘佛法里，最后入法界的时候，心和心所都不是那种黑乎乎的状态，这个时候有光明、有智慧，所以还是没有断。这个时候不是心和心所，而是变成智慧了，分别没有了，完全进入平等的状态。这点和小乘不同，小乘里不强调光明、智慧，也可能就是进入那种黑懵懵的状态，心和心所的连续没有断。

3、所缘缘。所缘缘是所缘境，通过六境产生六识，六境是六识的所缘缘（缘缘）。比如，通过音声可以产生耳识，音声是耳识的所缘境，所以音声是耳识的所缘缘。通过柱子等色法可以产生眼识，柱子、宝瓶等色法是眼识的所缘境，这些色法就是眼识的所缘缘。六识属于精神，物质不会有所缘缘。

4、增上缘。增上缘涵盖的面很广，但增上缘不是一个真正的缘。比如要产生一个果法，它有它自己的因缘，它通过自己的因缘而产生，这时除了它自己的因缘，其他的一切法都可以成为它的增上缘，因为都对它的产生没有进行阻碍，凭这点就可以成为因。这不是一个真正的缘（因），但也可以称为增上缘。增上缘和六因里的能作因是等同的，二者是一个意思。

我们以产生眼识为例来说明增上缘。若要产生眼识，基本要具足三个缘（因）：其一，所缘缘，即如柱子等所缘境，如果没有柱子等色法，没有所缘境，眼识就不可能产生了。其二，次第缘，即心相续连续不断，前一个刹那心是它的次



第缘（等无间缘）。其三，增上缘，如无有残缺的眼根。其他条件都具备，字印得很清楚，若没有眼根或眼根有残缺，就看不见或看不清。现在有的人眼花，看不清字，这是眼根有问题。无有残缺的眼根才能看清楚，这个眼根就是增上缘。要具足这三个缘（因），才会产生眼识。通过眼根取所缘境，能取是这个眼识，所取是这个境。

小乘既讲四种缘，也讲六种因，四缘包含六因。六因有能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。

1、能作因。能作因和增上缘是等同的。要产生一种果，除了它自己的因缘，其他一切有为法都是它的能作因。因缘具足时就会产生果法，谁也障碍不了，因为没有障碍它的产生，以此就可以成为能作因。

2、俱有因。在同一范围内、同一时间里产生的法，互相可以成为因，这叫俱有因。

此处我们以一种微尘为例对此进行说明。这种微尘并非此前所讲过的“极微尘”。笼统而言，它是我们的眼耳鼻舌身这些六识所能接触到的最微小的一个色法，是比较粗大的一种法。这里只是笼统地讲，因为若以第六意识仔细观察，也能接触到更细微的。这样一个微尘至少是由土尘、水尘等八种法组成，这八个法和这个微尘没有前后顺序，在同一范围内、同一时间里产生。其实这些在《俱舍论》里讲得特别科学，跟现在科学家们所讲的一致。这个微尘为什么由八种法组成？这有很多原因。这八种法一种也不能欠缺，并且一起产生，同时存在，在存在的过程中，互相都可以起到作用，互为俱有因。之所以这样的一个微尘不会分散，就是由于它们之间的互相作用。

3、同类因。“同类”指同一种类型。产生的果和所依的因是同一种类型，所以叫同类因。在物质和精神上都可以有同类因。

在物质和外境上讲，比如，前一个柱子作为因，产生后一个柱子。柱子是在刹那当中生，它的存在也有很多的刹那，直到它损毁之前，一直是以自己的前一个刹那作为因而产生后一个刹那的。昨天的柱子和今天的柱子不是一个，是同一个相续，但不是同一个法。我们用眼睛很难看清楚它的变化，过了十年、二十年才能看到它的变化。其实，它是在刹那间变化的，在刹那刹那当中生，在刹那刹那当中灭。若是它在第一刹那中没有灭，在第二刹那中也不会灭，在后后刹那中一直不会灭，柱子就变成恒常了。现在的物理学家也承认，物质产生的同时就变了，也可以说是灭了。后一个柱子是前一个柱子的果，前一个柱子是后一个柱子的同类因。

在意识、精神上讲，眼识看一种色法持续一分钟，这里也有很多刹那。这一分钟的眼识在第一刹那就变了，但它的连续没有断，这个法第一刹那就灭了，但它因缘具足，又产生了第二刹那，通过第二刹那又产生了第三刹那……就这样连续了一分钟。在此间，前前是后后的因，因为前后都是眼识，也是心识，属于同一种类型，即“同类”，所以成为同类因。

4、相应因。心和心所二者是相应因。因为它们在同所缘境、同所依等五个方面都是相应的，所以叫相应因。

5、遍行因。它是同类因的一个支分。之所以将它个别列出来，这是有意义的。因为只有三界，尤其是欲界众生相续中的烦恼会成为遍行因。比如，我在一分钟内连续不断地





生起嗔恨心，这里有很多刹那心，前前是后后的因，这是遍行因。贪心也是如此，我生贪心两分钟，这里有很多刹那心，前前是后后的因，即遍行因。以后讲《俱舍论》的时候会仔细讲。

6、异熟因。善有善报，恶有恶报。善因有善果，恶因有恶果，这叫异熟因。你前世修善业了，后世就感受到善果，这个善果是前世善因的果，所以前世的善因是现在这个善果的异熟因。造恶业也如此，若前世造恶业了，后世就要感受恶果和痛苦，前世造的恶业是这个痛苦和恶果的异熟因。

总之，这六种因包含四种缘，四种缘包含六种因。除了能作因，其他五种因都包含在四缘的因缘里了。

“四缘生诸法”：小乘有部、经部讲六因，也讲四缘。在这里，他们说通过四缘而生，这是所谓“观因缘品”，即因缘而生。破除了四缘生，就等于破除了一切缘生。破除了一切缘生，就破除了一切因生，也就抉择无生了。

小乘有实宗认为，由因缘而生的都是有为法，没有因缘而生的都是无为法。无为法只有择灭、非择灭、虚空、真如这四种，也有讲三种的，但是它所涵盖的面特别广。

择灭。阿罗汉最后入寂灭的时候，断掉了一切所断烦恼，烦恼再也不会产生，再也不能产生，这叫择灭。

小乘，尤其是有部认为，这时有一个法或一种物质令那些所断烦恼不能产生，这种物质就是择灭，也是无为法。他们认为择灭是种很细微、透明的物质，它不是因缘而生的，也不同于柱子、宝瓶等普通物质，它自身具有很多特点。以后在《俱舍论》中会详细讲到。

大乘也承认不再生叫择灭，但不承认“择灭是一种物质”

的观点，他们会破斥这种说法，并且能推翻这种观点。大乘认为不存在一种阻止烦恼产生的物质，能断的烦恼都断了，为什么再不产生了？因为具备了能证的智慧。当智慧生起时，这些烦恼就无法再产生，无法再起作用。因此，所谓“择灭”就是以智慧拣择诸法而令烦恼不再生起。再也不会产生，仅仅这个叫择灭就可以了。

非择灭。有些法在因缘不具备的情况下不产生，这里有一种作用，这个法就叫非择灭。小乘，尤其是有部认为，这也是一种物质，与择灭那种物质的性质相同，它不是我们能看到或者所认为的物质。大乘同样不承认这种观点，但承认确实有这样一种虚空般的情况与状态，这是无为法，这个叫非择灭。比如，雪山上不长草，兔子的头上不长角，是因为什么？因为非择灭。之所以不长草或不长角，是因为因缘不具备。若长角或长草的因缘具备，也会长出来。

小乘和大乘都讲择灭与非择灭，都承许有如是的无为法。但是小乘承许它们是种物质，大乘则推翻了这个观点，认为它们不是物质。

虚空和真如也都是无为法，都不是由因缘和合而产生的。若是由因缘和合而产生的，那都是有为法。但此处所讲的“因缘和合”也是一个粗大的、宏观的概念，比如种子、水分等条件具足，就称为“因缘和合”。我们在讲一些细微中观的时候，也会讲“因缘和合”，但是与此处所讲的不同。

前面把这些有为法、无为法简单介绍了一下。根据小乘的观点，一切有为法就由这四种缘而生。

“更无第五缘”：一切有为法都由上述四种缘而产生，没有通过第五缘而产生的法。很多外道认为，一切法由造物主、





主宰者来产生和创造。比如，由恒常存在的自在天、遍入天等创造外器世界和内情众生。现在也有外道认为“神我”、天主等创造人类，造作快乐。“第五缘”指的是什么？就是指外道所讲的这些。除了前述四缘，其他一切都属于“第五缘”。万法不是由恒常不变的自在天、神我等造物主创造或产生的。

第一，若有这样的创造者，我们应该能见到，但是却见不到。

第二，若造物主是实有的、恒常的，前后就不能有变化。但他们造人类的时候，若是不变，怎么创造呢？没有造人类的时候，与造人类的时候，二者前后不是有变化了吗？没有造人类之时的自在天或者“神我”，与造人类之时的自在天或“神我”，二者就不一样了。若二者前后相同，仍是一个，那么既然之前没有创造，后来也不能造；若后来造了，之前也应该造。

第三，他们造人类时，是在同一个时间里造的，还是在不同的时间里造的？若是在不同的时间里创造的，就存在变化。若是在同一时间创造，那么一切法都要在同一时间里产生，这是无法实现的。

可见，这些都不合理，所以这种观点不能成立。其他很多破斥在下文中还有广说，不在这里讲了。

这是宣说他宗，即对方所立的观点。

庚二（以理破斥）[9]分四：一、破斥因果他性；二、破缘能立性相；三、以观有无而破生；四、破四缘各自法相。

---

[9]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第五讲。

辛一（破斥因果他性）分二：一、破依他缘生；二、破依他作生。

壬一、破依他缘生：

很多外道认为万法都是由造物主创造的，从他们的自性当中产生的。有部和经部不承许这种观点，他们主要承许他生，认为一切法都是依四缘而生的，“更无第五缘”。现在就要破斥他们所讲的他生是不成立的。

如诸法自性，不在于缘中。
以无自性故，他性亦复无。

在这里，果法为“自”，缘法为“他”。果法若要依靠他法而产生，首先要成立实实在在的自他关系，即果和缘要实实在在地成为自他。

“如诸法自性”：“诸法”在这里指一切果法。一切有为法既可以成为果法，也可以成为缘法。观待于它的因时，它是果法；观待于它的果时，它就是缘法。可见，都是相观待而安立的。比如，长和短是观待的法。观待于普通人，柱子长；观待于外边高耸的电线杆，柱子短。柱子长或短，是观待而假立的，根本没有实实在在的长和短。同样，因和果也是如此，诸法观待于自己的因，可以成为果，因为它是以因而产生的，所以它是果；观待于这个果，也可以作为因，这时观待于自己所产生的这个果，它是因。因果可以这样观待而成立。若是观待的法就是假立的，不是实实在在的。

在此处我们要破的是实实在在的他生。假立的他生是存





在的，观待的他生是可以成立的。比如，这些法都是以自己的因而产生的，这时这个因是已经过去的，过去的因产生了现在的果。过去的因对现在的果的产生起到了作用，所以观待现在的果它就可以成为因。虽然因和果二者没有接触过，但是我们现在可以这样通过观待而假立。如果不观待，因果就不存在。

假设存在这种实实在在的自他关系，那么它的前提就是有两个实质性的法在同一时间共存。比如，在同一时间有“香巴”和“尼云”两个人，他们二者可以成为自他。香巴指着自己说“我”，指着尼云说“他”。因和果也是如此，如果成立他生，果法是他生，这个因（缘）必须要在同一时间里和它同存。

“如诸法自性，不在于缘中”：“诸法”指果法。“不在于缘中”指果法没有在缘法当中。果法之自性没有在缘法之自性中同存。

他们承许他生，果法是依缘生的，这些果为“自”，这些缘为“他”。如果有实实在在的一个自他，就要在同一时间里存在两个实实在在的、有实质性的法，这样才可以成为自他。

只有与缘法同时存在，果法才可以成为“自”，否则就不是和他缘同一时间存在的果法。比如，过去的果法已经没有了，它没有因缘，因为它已经成为无为法了，所以缘无法对它起到任何作用。未来的果法还没有产生，也是无为法，缘同样无法对它进行任何作用。过去的果法和未来的果法如同虚空、兔角一样，你对虚空无法进行任何作用。如果有“现在的果法”，果依缘生，这个果和这个缘要在同一时间存在

才可以成为自他。若果和缘要在同一时间存在，是以什么形式存在？和这些缘法以一体的方式存在，还是以多体的方式存在？只有这两种可能的存在方式，除此之外没有其他方式了。

缘法和果法二者以多体的方式存在是不成立的。若成立，应该能现见，但是能见到的没有见到，那就可以说绝对没有。这里存在能见未得、无因生、无义生等很多过失。以稻芽和稻种做比喻。第一，若稻种和稻芽以多体的方式存在，在稻种上面就应该能见到稻芽，但是我们并没有见到，所以说是不存在的。第二，若是多体，稻种产生的同时，稻芽也就产生了，稻种对稻芽的产生没有起到任何作用，它没有通过稻种而产生，也没有以其他的因缘而产生，所以稻芽成为无缘而生，或者是恒有，或者是恒无，存在恒有或恒无的过失。第三，若稻种产生的同时，稻芽也产生了，已经生了再要通过稻种而生，这个产生就没有意义了；若是这样还要产生，就要无穷尽地产生。

缘法和果法二者以一体的方式存在也是不成立的。无论是果法还是缘法，都有各自不同的自性，犹如水和火两个法不能成为一体。第一，在缘法的自性中若是有果法的自性，应该能现见，但是没有见到，所以也可以说不存在。果法也是一样，在果法的自性中，若是有缘法的自性，也应该能见到，但是没有见到，所以说不存在。在世间也是如此，如果应该能现见的没有见到，就可以推断其不存在。第二，如果在缘法的自性当中有果法的自性，这就如同数论派所讲的一样，成为自生，而不是他生。因为缘法和果法成为一体了，二者是一个自性了。在缘法的自性中，果法的自性已经存在





了，若还要通过这些缘产生，那也是无意义的，并且也存在无穷生的过失。

可见，果法不存在了。

“以无自性故，他性亦复无”：“自”指果法。既然果法不存在了，自性就不存在了，他性也就不存在了。果法不存在了，缘法也就不存在了，实际上因果也就不存在了。这样一进行观察，找不到实实在在的自他，也找不到实实在在的因缘，所以诸法不是依他而生。

这一段偈颂主要讲的是这个内容。若是他生，因和缘必须要实实在在地在同一时间里共存，否则就不能成为自他。为什么直接讲“如诸法自性，不在于缘中”？这是果法没有在缘法当中的意思。他缘存在的同时，自果就不会存在。若存在，或者以多体的方式存在，或者以一体的方式存在。但两种存在方式都有过失。因和果二者是没有在同一时间存在的。果存在的时候，它的因已经没有了；因存在的时候，它的果还没有产生。若因和果没有在同一时间里，那就不能成为真正的自他了。若没有自他，就没有他生了。没有自性就没有他性，既然没有他性，就没有他生，所以他生是不成立的。

以过去的因而产生未来的果，未来的果通过过去的因产生，这是观待。观待的是假立的，不是实有的。

“如诸法自性，不在于缘中”这两句偈颂讲，果法没有和缘法在同一的时间当中存在，果法就不存在了。既然果法不存在，自性就不存在了。“以无自性故，他性亦复无”这两句偈颂讲，既然没有自性，就没有他性，所以就没有他生。总之，一切法都是如此，彼此不同的他体同时共存，则可安

立自他关系，但因果并不是同时成立法，所以他生的观点是不合理的。

壬二、破依他作生：

作非具有缘，无缘作不成，
无作则非缘，若具作可生。

有部和经部继续辩论：缘法和果法确实没有接触到，二者没有在同一时间存在。缘在的时候，果还没有产生；果在的时候，缘已经灭了。但是中间有个所作，所以不是缘直接产生果，而是通过作用产生果。

缘已经没有了，但是它对果的产生起到了作用，所以我们可以说依缘产生果。缘对果法的产生起到作用了，就可以成为缘，也同样可以据此而成为果。作用在缘和果中间做连接，缘和果确实没有直接关系，所以不是缘直接产生果，现在是通过作用产生的果。那么，这个所谓的作用到底是什么？我们若去仔细观察，可能也会这样想。

“作用在中间连接”是什么意思？就是起到了作用。有实宗也是这个意思。现在为什么要对作用进行观察呢？若缘和果都是实有，这个作用也应该是实实在在的，因此要进行观察。只有通过观察而成立的才算是成立；若不通过观察，即使成立也不算成立。

进行观察时，这个作用具缘还是不具缘？这个缘具作用还是不具作用？通过这四个方面来观察。

第一，作用具缘。

“作非具有缘”：若事实上有这样的作用，就可以成立。





若是它存在，可以具缘。但这样的作用是不存在的，既然作用不存在，怎么具缘呢？犹如谈论兔子头上的角没有颜色一般，兔角是不存在的，所以它不可能有颜色。若是它存在，才可以有颜色。这个作用不存在，所以它无法具缘。

那么，作用为什么不存在呢？它是对果的产生所起的作用，是产生果的作用，但是已生的果、未生的果、正生的果都不依靠作用。

已生的果。因为果已经产生了，就不需要作用了。倘若还需要通过作用再产生，就有无义生、无穷生等过失。

未生的果。未产生的果也不需要作用，因为未产生的果是无为法，如同虚空一般，对它起不到什么作用。在虚空上能画画吗？同样，未产生的果就像虚空，所以作用对它也做不了什么。它不需要作用，也不依靠作用。

正生的果。对正产生的果能起到作用，对它可以有作用，但它也不靠作用，因为什么？它不存在。一切果法都是如此，或者已经产生，或者未产生，没有正在产生的。中间没有其他阶段。在宏观世界里，有正在产生的法，但是在微观世界里没有。一切法或者生，或者灭，没有其他的了。比如，我们看花正在开放，但是通过仔细观察就会知道，除了已开和未开，它没有正在开的时候。既然正在产生的果法不存在，它也不靠作用，所以对正在产生的果也不需要作用，这个作用就不存在了。

缘对已生的果、未生的果以及正在产生的果都没有产生作用。除了这几种情况，再无其他，而这些都不需要作用，都没有作用，所以作用不存在。可见，作用也是我们以分别心假立的。若仔细观察，其实它没有真正对果法起过什么作

用。既然没有作用，“作用具有缘”也就不成立了。

第二，作用不具缘。

“无缘作不成”：作用不具缘，那么这个作用就没有缘，这个缘就没有作用。然而，不具备缘而产生果的所谓的单独作用始终不能存在。如果存在，就有“煤炭等非缘而产生苗芽，或是令作用成为无因者等过失”。

若是作用不具缘，缘就没有作用，作用也不是缘的作用了。这个缘对果没有起到作用，若是对果没有起到作用也可以成为缘，则一切都可以成为一切的缘，煤炭里也可以产生苗芽。此外，这个作用没有缘，就是单独的，那么就不是缘的作用。既然不是以缘而生的，这个作用就成为无因了。

总之，作用具缘或者不具缘都不成立。接下来观察缘，缘具备作用或者不具备作用也都同样不能成立。

第三，缘不具有作用。

“无作则非缘”：缘不具备作用就不是缘。如果这个缘没有作用，就不能成为诸法产生之缘，因为该缘已远离了能产生诸法的作用。

第四，缘具有作用。

“若具作可生”：缘若具有作用，就可以产生果，因为缘具足产生果的作用。但是这样的情况是不会有的。为什么？前面讲过，这个作用是对已生的果起到作用，还是对未生的果起到作用，还是对正生的果起到作用？若是已生的果，既然已经产生了，就不用对它的产生去起作用了；未生的果是无为法，对它也无法进行作用；正生的果不存在，也无法对它进行作用。可见，这个缘对果没有产生任何的作用，所以就不具作用。若是不具作用，通过作用而产生果，这就不成





立了。

以上我们通过四种情况进行了观察，实际上也是两种情况，首先是“作用具缘还是不具缘”，然后是“缘具作用还是不具作用”。如果作用不具缘，这个缘就不是缘了；若缘具作用，则可以产生果，但是缘不具作用，所以它不能产生果；若缘不具作用，这个缘就不是缘。总之，无论作用是否具缘，或缘是否具足作用，四种情况都是不合理的。相互之间如果不具足，即缘不具足作用或作用不具备缘，这两种情况下，缘都不能成其为缘。如果二者相互具足，即作用具缘，或缘具作用，则无论是否有果，都不需要缘，所以也是不合理的。

对方辩论：的确，缘没有直接利益果，即对果的产生没有做什么，但是中间由作用在连接。缘法和果法二者没有接触过，所以缘无法直接让果产生，但是缘对果的产生起了作用，中间有这个作用，通过这个作用直接让果产生了。尽管对方如是来辩论，但结果还是一样，通过缘不能产生果，通过缘的作用也不能产生果。

如果缘和果要实实在在成立因缘关系，必须都要实实在在在同一时间存在，缘要在同一时间里对果起到作用。但是通过仔细观察，缘和果不会在同一时间里共存，也不会在同一时间里起作用，所以都是不成立的。通过过去的因缘可以产生现在的果，通过现在的因缘可以产生未来的果，这些都是观待而安立的。这个果为什么成为果？就是观待过去的因。而通过过去的因产生现在的果，所以那个因就成为这个果的因了。现在的这个因产生未来的果，未来的果观待于现在的这个因而成为果。这都是观待而成立的，是假立。

依缘生不成立，依作用生也不成立，所以他生的观点是不成立的。

辛二、破缘能立性相[10]：

因是法生果，是法名为缘，
若是果未生，何不名非缘？

有部和经部等有实宗认为，不用这样仔细观察因和果之间是否有作用，作用具缘还是不具缘，缘具作用还是不具作用。其实很简单，通过因产生果，这个果是以这个因产生的，这样就可以成立因（缘）和果。比如以眼根可以产生眼识，眼识这个果是依靠眼根等产生的，所以就可以共称眼根等为缘。

我们现在对这种说法进行观察。首先对因进行观察。

“因是法生果，是法名为缘”：若缘要成为缘，就要观待果的产生。当果法没有产生时，这个缘（因）就不能成为缘（因）。比如，眼根对眼识的产生起到作用了，让眼识产生，所以眼根可以成为缘。对方也不得不承认这一点。若是没有产生果，怎么能成为因呢？没有对果法的产生起到作用，怎么能成为缘呢？如果没有产生果，对果的产生未起任何作用，也能成为因（缘），那一切都可以成为因。

“若是果未生，何不名非缘”：既然对方也承认，因为产生果了，所以可以成为缘（因）。那么，果没有产生的时候，种子等这些就是非缘，不是缘。对此观点，对方也不得不承认，他一定会接受的。因为若要成为缘，必须要观待于



[10]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第六讲。



果的产生。如果没有让果产生，它就不是缘。如果尚未产生眼识等果法，眼根等又为何不称为其非缘呢？既然是非缘，就不是缘了。

但是对方继续辩论：虽然这个时候不是缘，但是后来产生果的时候，它们就成为缘了。

对方的这个辩论也是不成立的。若不是缘，在任何情况下都不可能成为缘。因为它是非缘，非缘是实有的，不能变化。若成为缘，就有变化了。这些是他们在抉择胜义谛的时候所承许的，所以就都是实有，都是实成。胜义谛里的实有法就是实成法，实成是前后不变的，前后变化了就不是实成了。既然这个非缘是实有，它在任何情况下都不能变成缘，否则就不是实有了。沙子不能成为芝麻，因为沙子不是芝麻，在它的成分中不含芝麻油。所以在任何情况下，它都榨不出芝麻油来。同样的道理，若是一个实实在在的非缘，它任何情况下都不能成为缘。

如果对方承许：虽然以前为非缘，但后来依靠他缘也可以成为缘。对这种后来所依靠的他缘，我们也可以用上述同样的理由进行观察和反驳。

这是对因进行的观察。

辛三、以观有无而破生：

上文是对因法进行观察，接下来对果法进行观察。

果先于缘中，有无俱不可，
先无为谁缘？先有何用缘？

这是抉择所产生的果法是以前没有的果，还是以前已有

的果。既然认为“因产生果”，那么这个果是已经存在的果，还是不存在的果？不论是以前已有的果，还是无有的果，都不需要缘，因此二者依缘产生的观点都是不合理的。

如果以前没有果，那么以何法而成为缘呢？依缘者并不存在的缘故。若没有果，怎么成为缘呢？

如果以前已经有果，又何须生果之缘呢？因为果法已经成立的缘故。

可见，若果是没有的，就没有缘；若果是已有的，就不需要缘。在此处讲的果都是实有的。如果以前没有果，在任何情况下都是没有的。既然它不能有，它就不能产生；既然它不能产生，也就不需要缘了。若这个果已经有了，就不用再生，所以也不需要缘。若已经有了还需要缘来产生，就要无穷地产生。

既然承许“产果了而成为因”，那么我们对果进行观察：这个果是以前已有的果，还是没有的果？无论是已有的果还是无有的果，二者都不需要缘。已有的果不以因（缘）而产生，而且既然已经有了，就不用再生，所以也不需要缘；无有的果就像虚空一样，也不能以缘而产生，所以也不需要缘。因此，没有通过缘而产生的果。如果缘对果的产生没有起到任何作用，也没有做任何事情，就不是缘，所以对方的观点是不成立的。

现在是在抉择空性胜义谛，无论承许什么，统统都会有这样的过患，会有如是的过失。因为在胜义谛中若是有承许，就会成为实有法（实成法），那么就不能有这些因果关系。以因生果，观待果而成立因，这都是不成立的。但是，在世俗谛上，在眼耳鼻舌身识这六识的境界当中，这些都是存在





的，都可以成立。世俗谛是不观察的，所以这是观待假立。如果以胜义谛的观察量一观察，都经不起观察，都是不存在的。

对方认为，世间人都知道以因产生果，对此不需要仔细观察。但这是经不起观察的。若是不观察，可以成立；若是一进行观察，就不成立。不仅是因果关系，任何关系都如此，都是以分别心假立的，都是虚假的、无常的，没有什么实质性、真实性。

我们学习中观，以智慧抉择空性，就是为了明白诸法的实相。大家不要在这个迷乱的现相中迷失了方向，不要执迷不悟。都没有可靠性、恒常性的，一切都很正常，这就是诸法的实相，不必大惊小怪。变了，假的……就觉得天塌了、地陷了，其实天没有塌，地也没有陷，因为自己不明真相，所以才会烦恼、痛苦。明白了以后，我们不但不会逃避，还可以更好地去面对，心里有所准备。

因为我们现在没有弄懂，没有看透，所以在遇到对境的时候，就心慌意乱、手忙脚乱。其实你所谓的问题不是问题，心态没有保持在平静的状态中，这才是问题。我讲过，因果并不复杂，轮回并不可怕。一切现相都很自然，一切现相就是这样的。什么是缘起？就是这样一个因缘和合的法，缘来缘去，缘聚缘散。没有什么值得留恋的，也没有什么值得执着的。

辛四（破四缘各自法相）分四：一、破斥因缘；二、破斥所缘缘；三、破斥等无间缘（次第缘）；四、破斥增上缘。

小乘的有部、经部都在讲四缘，现在我们对这四缘各自

的法相进行观察。

壬一、破斥因缘：

通过因产生果，通过稻种产生稻芽，所以稻种是稻芽的因缘。在此处对因缘这个法的法相进行观察，没有因缘，也没有以因缘而生。

有些佛教徒认为：应当存在因缘。否则，就像石女的儿子一样不能显示其法相。石女的儿子没有自相，没有法相。同样，若因缘不存在，就不能有它的自相和法相。但因缘的法相是存在的。世尊也说过："能生者即为因"，即任何能生果的法就是因（缘），从而建立了因缘之法相。

他们认为，既然佛在经中讲了因缘的法相，那么因缘一定要存在。否则，佛讲因缘的法相就是不合理的。若因缘不存在，就不能有因缘的法相，佛也不能讲因缘的法相，但佛既然讲了，那因缘应当是存在的。

自宗认为佛是从名言谛的角度讲的，而我们现在抉择"因缘不存在"，是在胜义谛上讲的。因缘在胜义谛上不存在，但在世俗谛上是存在的。前文面也提到过，月称论师言及自己在抉择胜义谛的同时，也建立了世俗名言，所以不用加胜义的简别。

现在很多人都不明白，一说"无分别"、"要平等"，就好像什么也不能做了，什么也不要了似的。其实"分别"与"平等"是一体的，在名言上有分别，必须要有分别，但是在胜义上是无分别的。若是胜义谛上不平等，那就不是胜义谛；若是名言谛上不分别，那就不是名言。所以，分别而不分别，不分别而分别，平等而不平等，不平等而平等，都是



一体的。有的人说："不能分别嘛……"然后对谁都布施，对谁都供养，对谁都拜。其实布施、供养也要有对境，对谁都拜，就成疯子了。名言上得有分别，若名言上没有分别，就不是名言。

若果非有生，亦复非无生，
亦非有无生，何得言有缘？

"果"指果法，能生之法指缘（因）。如果所生之法成立，则能生之法也应该成立。若是果法成立，因缘也就能成立。这是从果"非有生"、"非无生"、"非有无生"这三个方面进行观察和破斥。

若所生之法已经存在（有），则因已经成立的缘故，所以不需要再生之缘。既然已经有了，就不用再生了，所以不需要缘。

若所生之法不存在（无），则能生之法也不可能存在，果法也就无从生起。此果法是无，是没有的、不存在的，此"无"之自性实有，所以不能变。既然它永远是无，就不用生，所以它不需要缘。

若所生之法为已生（有）未生（无）二者，既是有，也是无。在同一时间、同一地方的同一法，不能既是有又是无。有无在名言上是相违的，这样的法根本不存在，所以它也不需要缘。可见，有无者也不能成立为所生。

通过三个方面进行观察，所生之法不成立，又如何成立能生之因呢？能生之因不可能存在，因此所谓"因缘存在"之说并不合理。

壬二、破斥所缘缘：

这主要指能取心和所取境之间的因果关系。所取境可以成为能取心的所缘缘，但在胜义谛上，这也是不成立的。

若有此缘法，则彼无实义，
于此无缘法，云何有缘缘？

如果他宗认为，所谓有缘法指能缘，也就是能取心，它乃为心及心所之一切法；其所缘之外境色法等为所缘缘。对方承许，所取境是能取心的心和心所的所缘缘。

自宗对此驳斥道：此缘是缘已存在的能取心（果）而为缘，还是缘不存在的能取心（果）而为缘呢？

第一，如果承许前者，既然能取心（果）已经存在了，所取境（缘）就不需要了，否则将成为无有意义。为什么？所取境是能取心的所缘缘，二者是能缘和所缘的关系，所缘是能缘的缘缘。既然这个能缘（能取心）已经存在了，那么就不再需要所缘（所取境）了。

第二，如果承许后者，既然能取心不存在，不存在即是没有，那么所缘缘也就不需要了。因为能缘不存在，与其相观待的所缘缘又如何存在呢？所取境是观待于能取心的，若是能取心不存在了，所取境也就不存在了。这是从观待的角度讲的，比如色法要成为眼识的所取境（所缘缘），就必须要观待眼识（能取心）。如果眼识不存在，那么这个所取境就不能成为它的所缘缘。也可以从另一个角度讲：色法不是能取心的所缘缘，因为它对能取心没有做任何作用。能取心是无、没有，既然对它没有起作用，那就不是它的所缘境，





也不能成为它的所缘缘。

以上分析是对所缘缘的果法——有境[11]心是否存在所进行的观察。下面进一步对所取境进行观察，能缘是缘已经存在的外境（所缘境），还是缘并不存在的外境呢？

如果承许外境存在，这是不合理的。为什么？若所取境和能取心同时存在，那么因和果二者就是同时存在的，这是不成立的，不存在因果同时存在的情况，先有因，后有果。

如果承许外境不存在，这也不合理。既然外境不存在，则更不能将其安立为所缘缘，因为作为所缘缘的外境不存在，犹如石女的儿子一般，它是不存在的，是没有的。

无论是在能取心方面进行观察，还是在所取境上进行观察，都是不成立的。所以，所缘缘不存在，通过所缘缘产生这些果法的说法是不成立的。

壬三、破斥等无间缘：

果若未生时，则不应有灭，
灭法何能缘，故无次第缘。

等无间缘也叫次第缘，在心和心所上有，在外境这些色法上没有。刹那的心和心所之间连续不断，前前息灭的同时后后产生，中间没有间隔，前前是后后的因，这叫等无间缘。心和心所都是通过这种因缘关系而产生。这种说法也是不成立的。现在要破斥等无间缘。

“果若未生时，则不应有灭”：果没有生，这个因也就没有灭，没有生也就没有灭。所以承许“因息灭的同时接着

[11]即有境者。能涉入自境而与之相应的事物。指一切能解说之声音、内心、感觉器官及补特伽罗。

产生果，中间没有间隔”这个观点不成立。

“灭法何能缘，故无次第缘”：刚息灭的这个法就要成为次第缘，但是既然灭了，就是没有，如同石女的儿子，根本不存在，又怎么能成为缘呢？所以就没有次第缘了。

这段偈颂有两种不同的解释。噶里晋美在《无畏论》中云：“灭尽不能作缘，因所谓灭尽仅为不存在而已，不存在不能为缘故。”“灭尽”就是息灭的意思，因为它不存在了，就不能成为缘了，所以没有等无间缘而生。月称论师的《显句论》则站在破四边生的角度讲，“果法尚未生起，因岂能灭尽”果没有生的时候，因也没有灭的时候，生灭是观待而成立的，没有生就没有灭，没有灭就没有等无间缘，没有等无间缘就没有等无间缘而生故。

壬四、破斥增上缘：

诸法无自性，故无有有相，
说有是事故，是事有不然。

若要产生任何果法，除了它自己的因缘，其他一切法都可以成为它的增上缘。因为前面已经讲了，增上缘和能作因是等同的。既然一切法都没有阻碍它产生，所以都可以成为缘。

“诸法无自性，故无有有相”：一切法都无有自性，都是空性的，所以就没有有相法。

“说有是事故，是事有不然”：既然此种子等缘起法的自性稍许也不成立，则所谓此法之相又怎么能存在呢？既然其相不存在，则“以此法为因而生其果”的说法也是不合理的。





一切法都是无自性，都没有自相，没有法相，所以互相不能建立因果关系。若是要安立因和果，则因应该有因的法相，果应该有果的法相。如果都没有法相，怎么能成为因果呢？怎么能说“以此法为因而生其果”？这些说法都是不合理的。所以，通过增上缘产生这些果法也是不成立的。

上述对四缘各自进行遮破，因缘、次第缘、缘缘、增上缘这四缘都不成立，所以“四缘而生”这种观点是不成立的。因为四缘都不能产生果法，所以就没有他生。既然没有生，哪有他生啊？“他”指四缘，通过四缘生叫他生。四缘不生，那就没有他生，这是别破他生。

著者首先总破四边生，再单独特别破他生。为什么要别破他生呢？因为都认为他生比较合理，我们这些世人大部分也都认为诸法是他生。佛在经中讲过很多他生的观点，如“一切有为法依因缘而生”，但这都是在世俗谛上讲的，不是在胜义谛上讲的。佛在小乘里讲了很多因缘法、关系法，在大乘，尤其在抉择空性时，佛则讲“一切无生，不生即不灭”，但是这些内容前后并不矛盾，只是站的角度不一样，生就是不生，讲不生也就是在讲生。

己三、破缘之能立[12]：

如果对方又认为，虽然以理观察，所谓的缘确实不存在，但是由毛线等因法而产生氆氇等果法，以豆种产生了豆芽，这些是世人都知道且现量见到的一个事实，所以不能诽谤这些现量所见，你们也不得不承认这些。农民为什么那么勤奋

[12]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第七讲。

地种地？牧民为什么天天认真地放养牦牛？都是为了能从中产生这些果法。若耕作不能产生苗芽，牦牛不能生产牛犊，那农民种地以及牧民放养都没有意义了！所以毛线等应该是产生氆氇的果法的缘，种子是苗芽的缘。不得不承认这些因果，也不得不承认通过这些因产生了这些果，这是世间人都知道的，也是现量所见，所以不能诽谤它，也不能不承认它。

尽管对方通过辩论无法安立这种观点，但他仍不放弃。对此，我们还要进行观察，通过观察而成立的才是成立。然而以智慧观察，它就是不成立的，确实不存在。

略广因缘中，求果不可得，
因缘中若无，云何从缘出？

“略广因缘中，求果不可得”：“广”指分别各缘，“略”指个别缘的和合。对个别缘进行观察，不成立果法。个别缘和合的情况下，也找不到果法。

首先，对个别缘进行观察，不成立果法。

比如，氆氇是藏地用毛线编织的毯子，也就是毛毯。毛线是毛毯的因，毛线也是由很多细毛组成的。这些一根根毛上面不存在毛毯（果），这些毛和合组成的毛线上面也不存在毛毯（果）。如果存在毛毯，这里有以下过失：

第一，可现不可得。这是一种逻辑，也可以说是“可见不可得”，即可以看见的，结果却没有看见，那就说明它不存在。若是它存在，肯定能现量见到；若是没有见到，就说明不存在。比如，外边的柱子对我来说，不是可以现量见到的；但是眼前的柱子对我来说是可以现量见到的，但是我现在见不到，就说明其不存在。





我用眼睛看这些色法，现在对我来说，这些色法里既有可现的，也有不可现的，既有可以见到的，也有见不到的。比如，在时间上，过去的柱子或未来的柱子都是见不到的，这是时间上的间隔。过去的柱子已经毁灭了，未来的柱子还没有产生，我都见不到。过去的柱子和未来的柱子都是不可见的，现在的柱子是可见的。这是时间上的。

在地点上，以我的眼睛能看到的这个范围里存在的柱子是可见的，范围之外的就是不可见的。如外边的或山下的柱子，虽然它们是现在的柱子，但是有地点上的间隔，这也属于是不可见的。

在自性、法相上也有可见和不可见的。比如现在我见不到鬼神世界的宝瓶、柱子，此法本身对我而言是一种秘密，不是普通人的眼睛所能见的，这是法本身的问题。鬼神世界的宝瓶、柱子现在也许就在我们面前，时间上没有间隔，地点上也没有间隔，但是法本身对我来说已变成了一种隐法，所以我见不到。

但是现在这些法不属于前述不可见的情况。我去看毛线或者种子时，若毛线上存在毛毯（果法），或者种子上存在苗芽（果法），这是“可见”，也可以叫“可现”。若没有见到上面的果法，即可见（现）不可得，就说明是不存在的。这是一种逻辑，通过这种逻辑或观察量，我们可以进行观察和遮破。分别各缘（一根根的细毛上）不存在果法（毛毯），组成的毛线上面也不存在毛毯，若存在，应该可以见到，但是没有见到，所以在这里不存在。

第二，一果生众果的太过。如果毛线是毛毯的因，毛线又是由很多细毛组成，有多少毛线、细毛，就应该能产生多

少毛毯。再如，光靠种子无法产生苗芽，产生苗芽要具足种子、地、水、阳光等很多因缘，产生氆氇要具足毛线、织具等因缘，如果果法在各个因缘上都事实存在，那么有多少因缘，就要产生多少果，果法就要变成很多。

若是有和合体，也许还可以在其上面安立果的存在，但是这也不合理。其一，如果在和合上面存在，“可现不可得”，应该能见到但是却没见到，所以不存在。其二，和合不是实有，而是假立，没有和合、综合。比如，五个手指握在一起的时候是“拳头”，但它是假立的，把手指头都伸开，一个个的手指都不是拳头了，可见，“拳头”是假立的，哪有“拳头”？所以不存在和合，没有这样的一个综合体。因此这上面不能有果，如同没有墙壁就没有壁画一样，没有和合，哪有和合上的果法？

其实一切法都是如此，就是这样的一个假名，没有别的，都是以我们自己的分别心而假立的。干净与不干净，好与不好，快乐与不快乐等这些法都是这样假立的。你觉得快乐就是快乐，你觉得不快乐就是不快乐；你觉得好就是好，你觉得不好就是不好；你觉得干净就是干净，你觉得不干净就是不干净。在外境上，哪有实实在在的干净与不干净？你觉得这个干净，我觉得不干净；我觉得这个干净，你觉得不干净；我觉得自己干净，但你觉得我不干净；你觉得你干净，我觉得你不干净。好和不好也是如此，你觉得这个好，我觉得不好；我觉得这个好，你觉得不好，都是以分别心假立的。我们现在就是要知道事实真相，知道事实真相以后，不去执着就 OK 了。为什么这样不断地进行遮破？就是为了放下执着，没有别的。别去执着，没有实实在在的法，“凡所有相，皆





是虚妄。”

既然没有综合体，果法就要在所有个别因缘上面存在，因缘有很多，所以果也会变成很多了。而且，这些缘还可以向下细分，毛线、工具还可以分，这样一分就更多了。种子也是如此，要产生稻芽、稻种，还需水分、土壤等很多缘。这些缘还可以分，如种子还可以分很多微尘——至少可以分八个微尘、八个法等，这些上面都要有果法，若是这样，果法就太多了，这就是过失。

第三，其实个别缘本身也是由很多法组成的，它也同样不存在，通过前述的观察也可以进行遮破。既然个别缘本身也不存在，如何安立果法？

“因缘中若无，云何从缘出”：如果这些果法在这些因缘上面存在，就有前述的过失。如果不存在，这些因缘上面没有果，就成非缘了，那怎么从因缘里产生果呢？

若没有产生果也可以成为因缘，那这些非缘、非因也可以成为因缘。茅草可以成为毛毯的缘（因），煤碳可以成为苗芽的缘，互相都可以成为缘（因），有这样的过失。

从以上两方面观察因缘，分别各缘上不存在果，因缘和合上也不存在果。所以，这些因缘没有产生果。

前面讲过，若果法存在，必须和因同一时间存在，因为他们承许实实在在的他生。若是他生，必须要有两个法。同一时间存在两种实质性的法，才可以成为自他。就像“香巴”和“尼云”两个人同时存在，才可以成为实实在在的自他。既然是同一时间，并且成立因果关系，果法肯定是在这些因缘上面。但个别因缘和合的上面不存在，个别分开的因缘上面也不存在，所以果不存在。没有果法，即这些因缘不能产

果，那么就不能成为因缘。如果不产生果法也能成为因缘，那就都可以成为因缘，非缘也可以成为缘，非因也可以成为因。

这样观察，就可以得出这样的结论：广略因缘二者在不存在果法方面都无有任何差别，怎样观察都一样，果法是不存在的，是不能产生的，这些因缘也是不能成立的。若是能成立，非因缘也可以成为因缘。

这是对缘进行观察。然后对果进行观察。

若谓缘无果，而从缘中出，
是果何不从，非缘中而出？

“若谓缘无果，而从缘中出”：如果这些因缘无法产生这些果法，对果法的产生没有起作用，即没有产生果法，还说果法能从因缘中产出。

“是果何不从，非缘中而出”：那么这个果也能从无缘或非缘中产生。这样是可以承许的，但是为何不能生出果法？所以，这种生法（缘）的安立是不成立的。

既然在分别各缘上均不存在果，又如何能从缘生出彼果呢？如果彼果在彼缘中不存在，却依彼缘能生出彼果，那么从其他非缘当中也应当能生出果法。所以，这种生法（缘）的安立是不成立的。

这是对“果法在因缘当中存在”的观点所进行的观察。接下来对“果法与因缘同一自性，只是自性当中稍微变化的形态”的观点进行观察。

若果是缘性，诸缘非自性，
从无自性生，岂得缘自性？





如果他宗又进一步狡辩道：如果缘法与果法为实实在在的他体、多体，则可以考虑缘中是否有果，可以这样观察。但是，缘法之自性就是果法，二者一个自性。二者不可能是异（多）体的，而是一体，所以应当承许果仅仅是缘的自性或者形态而已，可以说是自性，也可以说是自性的一种变化或是形态。

对这个观点进行观察，那就更不能成立了，对此怎样进行遮破都可以，此处是从以下角度进行遮破的。

“若果是缘性”：如果说果是缘之自性。这是我们要遮破的观点。

“诸缘非自性”：诸缘本身并没有自性。彼等因缘仅仅具备了支分性形态，却不能成立其自性。缘没有自性，缘不成立。若成立，那就可以说果是缘之自性，和缘一体。但是，缘与果本身都不存在。通过观察是无有的、不可得的，因此就不能成立，所以这种承认也是不合理的。如果毛线等缘的自体、本性或自性能够成立，也许可以说毛线可以成为氆氇，即二者一体，但是它不成立。

“从无自性生，岂得缘自性”：那么，从本来并非实体且无有自性的缘中，又怎么能生出果法呢？彼缘又如何能成立缘之自性呢？绝不可能。犹如宝瓶与空中鲜花，宝瓶不能成为空中鲜花之自性。空中鲜花是不存在的，宝瓶怎么能跟它成为一个自性呢？同理，既然缘法不存在，这个果怎么能跟它成为一个自性，怎么能成为它的一个形态呢？

作为果法，它的缘却并不具有自性，所以就不能成为缘之自性。如云：“氆氇自因成，因自他法成，其本体不成立，岂由他生成”氆氇是通过自因缘而成立的，因自可以产生他

法。但是既然其因缘自身都不成立，又怎么能产生他法呢？

若缘的自性不成立，这个果就不能成为它的自性、形态，这段偈颂是站在这个角度进行遮破的。

故缘非自性，非缘性成果，
非有中无果，非缘岂成缘？

若对方继续反驳：如果观察果法，的确不存在缘。但缘与非缘应当存在。你们不也口口声声地说“非缘当中能生果”吗？在前面遮破的时候，你们也在说“缘”、“非缘”、“非缘也可以产生彼果”等等，可见你们也这样承许。既然有非缘，那么也应该有正缘，所以肯定也有果法了。既然非缘存在，果法又凭什么不存在呢？

自宗对此辩驳道：如果果法存在，则对于氆氇（毛毯）而言的毛线等缘以及茅草等非缘也可以存在。若是这个毛毯存在，对它而言，毛线是它的缘，茅草是它的非缘，这样说是可以的。如果按前面所说的那样对果法进行观察，就会大失所望，你会发现毛毯本身根本不存在，一切法无有自性。既然果法不存在，缘和非缘怎么能存在？上面已经观察过，都是不存在的。

自宗是在世俗谛上承许缘与非缘等，这些法在世俗谛上存在，是假立的，通过观察可以进行遮破。自宗与对方所进行的辩论也是站在世俗谛的角度，这时自宗进行承许是可以的。其实应成派自己也没有承许，他在世俗上的承许并不是他自己的承许。为什么？因为抉择大空性的时候，应成派只有一个自宗，就是究竟胜义谛，其他都不是他的自宗。此时是在世俗面前承许的，在世俗面前是有的，但这不是应成派





自宗的承许。因为自宗只有究竟胜义谛，这里没有承许。若有承许，就有过失。没有承许，所以自宗没有过失。

因果不是实有，不是实实在在地存在。经过观察之后，因果也可以遮破，可以抉择为空性。万法抉择为空性的同时，也抉择了因果，不是空性就不是因果，没有空性就没有因果。因果是空性的，不是实成的，所以因果可以转变，也可以超越。若它是实成法，就不能转变，更不能超越。

现在通过这样进行观察，将万法抉择空性，大家就能了知因果是可以转变的。以什么转变？以断恶行善的方式。若你能断恶，就不用感受恶果；若你能行持善法，就可以享受善果。所以破因缘、抉择万法无生，同时讲的也是因果、缘起。

大家要明白：万法皆空，因果不空，这个空和不空是一体的。莲花生大士讲，见解比虚空高，取舍因果比面粉还要细。下面这段对话也是我们讲噶当派教言的时候讲过的。仲敦巴问阿底峡尊者：所谓证悟空性的这些人，怎么越来越不相信因果，越来越不取舍因果了呢？阿底峡尊者说道：这是他们在吹牛，实际上他们根本没有证悟空性，证悟空性的人绝对是深信因果的人，绝对是取舍因果的人。

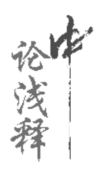
其实你只有懂得了空性，才能真正了知因果之法，也可以说了知因果自性。所谓超越因果，不是没有因果，而是不受它的影响。在显现当中，你可以如如不动，那就是超越。对你来说，这些发生了就和没发生一样。虽然它在变化、在生灭，但是你的内心没有因此受到影响，这叫超越。超越因果不是没有因果，也有因果，但这是“有”而“没有”，“没有”而“有”。

若认为“所谓诸法无生或诸法无有自性，就是什么也没有，是不含因果的”，这就是断灭，就落入了邪见之断见，落到了无边、灭边，这哪是中观，哪是空性？这是有无之间的无，即在任何情况下什么也不存在。虽然这里讲“不生”、“无有生”，但这不是什么也没有，这些缘法仍然存在，仍然有生。我们就是要明白不生而生、生而不生的道理。

大家要明白，一切显现、一切变化、不可靠都是很正常的。因为都是无常，刹那生灭，刹那变化，都是观待、假立的，都是缘起法。其实懂得空性不重要，懂得缘起很重要。但是若不证悟空性，就没法体现缘起。因为性空，才有缘起。所谓性空，就是一切法都不是实成。我们要遮破的就是实成，既然不是实成，那就是缘起。

《观因缘品》讲解圆满。





二、观去来品

丁二（观去来品）[13]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛在经中讲："妙力伏，色法无来亦无去。"这是以色法为例，色法无来亦无去，其他受想行识亦复如是。色受想行识叫做五蕴，五蕴是总结性的叫法，它包括一切法。五蕴、十八界或十二处这三者都包括一切法，都是一个总结性的说法，这些在《俱舍论》里有详细的说明。既然都是同样的意义，为什么分别以三个词来说明呢？这是应众生的根基而说的。有的众生喜欢复杂的，佛对这种根性的众生讲十八界；有的喜欢简略的，佛对这种根性的众生讲五蕴；有的是中等根性的，既不喜欢特别复杂，也不喜欢特别简单，佛对这种根性的众生讲了十二处。

"一切法没有来也没有去"，这很容易遮破。来去是种假立，外境上没有实实在在的来，也没有实实在在的去。我们现在在实修中心，从这里到寺院大殿是"去"；管家在寺院大殿，从寺院大殿到实修中心是"来"。我们换到寺院大殿的位置，从寺院大殿到实修中心是"去"，寺院管家从实修中心到寺院大殿则是"来"。所谓来去，只是在两个方向上互相假立的名称，实际在外境上没有实实在在的来去。如

[13]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第八讲。

果有实实在在的来去，在哪里都不应该变，来就是来，去就是去；来不是去，去不是来。若是去，对任何人而言肯定都是去，对方不能说是“来”，因为来去是实有的。如果对我们而言是去，但对对方而言是来，这叫观待。观待我们是去，观待对方的人是来，都是观待的、假立的。若是有实实在在的来去，来就是来，去就是去，谁都知道是来还是去。但是，对他人来说，我们在往某个方向走的时候，他人不会知道是去还是来，所以这都是假立的。来去不是实有，是观待而假立的。

佛在经中讲，一切法无来亦无去。这是在胜义谛上讲的，以胜义谛的智慧量进行观察的时候是无来无去。当我们不观察的时候，来去在名言上、在世俗量面前是事实存在的。这种存在是一种假立，经不起观察。当我们进行观察时，来去在胜义谛上是不存在的。那到底它是存在还是不存在？可以说不存在，也可以说存在。若说存在，是以缘起的形式存在；若说不存在，是没有以实成的形式存在。实成是前后不变的，恒常的。来去是前后变化的，所以它不是实成。如果在世俗谛上存在，是缘起；如果在胜义谛上存在，是实成。缘起和实成相违。

现在是抉择空性，抉择空性就是抉择缘起。但我们把一切法都视为实成了，不知道前后有变化，不知道刹那当中在变。我们认为七点半从那里出发的这个人与八点钟到达此处的这个人是同一个人，我们不知道他已经变了。其实，若对这个人进行观察，他根本没有来过，因为他在从那边出发的第一个刹那的时候就已经灭了。去也是如此。假设张三七点半从这边出发，八点钟到那边。其实他在刹那中变化，出发





时的张三与到达的张三已经不一样了。如果是同一个人，他从这边出发的时候，那边的他也应该在出发；那边的他到达终点了，这边出发的这个人应该也到终点。为什么？因为二者是一个人啊。若不一样，就不是一个人了，一个是正在这边出发的张三，一个是到那边终点的张三。

来去是观待而安立的，观待来而成立去，观待去而成立来。没有去就没有来，没有来就没有去。如同左右，没有左，哪有右？没有右，哪有左？这是观待，我们是这样假立的。在胜义谛上没有来去。因为来去不是实成，所以在胜义谛上肯定找不到，肯定不存在。若在胜义谛上存在，就是实成。实成法是不能变的，不是相观待的，是独立存在的。既然如此，就不能有他法。因为若是有他法，就成为观待法了，观待自才能成为他，观待他才能成为自，自他是观待而安立的。如果不能有他法，唯独只能有它一个，那就是断灭。

在胜义谛上，空也是空的，空不是实有、实成，空性也不存在。没有堕落于任何一边叫“中”，中观也是空性。为什么说“空空”？这个时候是不可喻、不可言的，无法言说，因为言语和思想绝对是有分别的。空也空，这还是有一个空，但是没办法，现在就得这样抉择。应成派为什么说“我没有任何承许”呢？因为一承许就落入边了。《入中论》里讲了十六种空性，胜义谛也是空，空性、真如都是空，没有不空的。十法界的一切法都是空，轮涅一切法都是空，没有不空的，空也空。

我们有时候讲真如或如来藏，有的人也许会有疑惑：这些与外道讲的“神我”和“主物”有什么区别啊？二者不同，如来藏是空性的，但是“神我”等是实有的。实际上没有实

有，只有空性。若不是空性的，那就是实成。外道不讲空性，也讲不了大空性，若是讲到空性的“神我”，那就可以成立。如果我今天承许“神我”、天主的存在，意指大空性，那就没有问题，谁也没办法遮破。此时，如来藏和“神我”意义相同，只是名称不同而已。但外道承许的这个天主不是大空性，而是一个究竟的实有、实成，那就有过患了。

诸法的究竟实相、胜义谛是远离一切戏论的，一切戏论都可以含摄在八边里，远离八边戏论也就是远离一切戏论，这叫大空性，除此之外没有大空性。轮涅（染净）一切法都是从大空性中显现的、产生的。因为是空性，所以有这些显现；若不是空性，就不能有显现。现在我们讲的如来藏就是指远离八边戏论的大空性。若是代表大空性，怎么称呼都行，称呼其为如来藏、天主、“神我”或自在天等都可以，都不是实成，都是空性。

空性不是什么也没有，空性是有，这个有叫缘起。一切是空性，一切也是缘起。只要是缘起法，就是变化的、观待而假立的。变化、不可靠，这是一切缘法的自性，没有什么大惊小怪的。今天我们破来去，来去不是实有的。如果某人说要来，但没有来，你就烦恼伤心；某人说今天要去，但没有去，又烦恼痛苦。这都是不明真相。其实不可靠是正常的，因为都是观待假立的法，哪有什么实实在在的？要明白这个道理。

一切都很正常，能去正常，不能去也正常，能来正常，不能来也正常。因为来去是因缘和合而生，因缘和合而灭，主要看因缘。若能来的因缘和合，就能来；不能来的因缘和合了，就不能来；能去的因缘和合了，就能去成；不能去的





因缘和合了，就不能去。一切的显现都是自自然然。

前一品讲不生不灭，本品讲不来不去。有的人可能有困惑：“若不生不灭，不来不去，是不是没有生死，没有来去了？但是我从汉地到这里，难道这不是来吗？某某人从这里到那里，难道这不是去吗？怎么没有来去呢？”其实，这里没有说“没有来去”，而是说“来去不是实成”。来去会变，是不可靠的，所以别太执着，不要把它视为实有、实在。它不是实实在在的，说来不一定能来，说去也不一定能去成，一切都随缘吧！这样心态自然就放下了，没有什么患得患失，该来来，该去去，就 OK 了。

我们现在是不该去的时候仍想去，去不了还烦恼；不该来的时候希望来，不能来就烦恼。错了！该来的时候一定会来，不该来的时候不会来的；该去的时候一定能去，不该去的时候肯定去不了。心里不要太在意。既然来了，就是这个缘，把心态放下。因为因缘和合而生，来要随缘，既然来的这个因缘和合了，来了也不要后悔，不要再去顾虑那么多。去也是如此，尽管不想去，但是没办法，既然去了，心态就要放下，因为去的因缘和合了。一切都自自然然，无来无去。

佛无论讲因果还是讲空性，内容都是诸法的实相真理，就是一个自然状态、原本的状态，没有别的。一讲因果，就觉得复杂；一讲空性，就觉得深奥。没有啊！讲的都是宇宙人生的一个自然规律，一个原本的状态。它本来就是这样的，就是一个自然的规则。

佛为什么说自己不是神，所讲的也不是神话？就是这个意思。什么叫佛？佛找到了真相，让众生也明白这个真相，所以佛不是神，佛法也不是神话。佛是位科学家，他发现了

宇宙人生的实相和真理，然后公布给大家，让大家也明白。为什么说佛法是超越的？佛法是高等科学，也是高等哲学。之所以称为“高等”，因为现在的科学、哲学达不到佛法的高度。现在的科学家、哲学家们都在探索宇宙人生的真相和真理，但直到现在还没有达到究竟。

两千五百多年前直到现在，乃至将来，没有人能推翻、遮破佛法所讲的三世因果、缘起性空等道理。这是诸法的究竟实相，是宇宙人生的究竟真理，谁能推翻真相，谁能遮破这个究竟真理？佛说，外在的任何鬼、魔，包括外道的导师们都无法推翻或破坏这个教法。那为什么佛法还有隐没的时候，还有被破坏的时候？佛讲过：不是我，相似我，就会破坏佛法。我们这些学佛人，尤其是讲经说法的人，没有明白真正的佛法，也没有宣讲真正的佛法。这些学佛人始终在盲修瞎炼，没有真正学佛法。这些讲经说法的人始终在自作聪明、鹦鹉学舌，只是在表面、在字面上下功夫，根本没有懂得真正的意义。若是这样，佛法就会慢慢隐没，这叫破坏佛法、破坏佛教。

鬼神虽然有神通，但通过神通也不能推翻真理、破坏真相。那些天魔、外道导师也很聪明，有很多的理论、逻辑，但再聪明、再尖锐的逻辑推理也无法推翻真理、破坏真相，所以佛当时非常从容自信。为什么佛说“天上天下，唯我独尊”？因为他已经证得了诸法的实相真理，现量见到了轮涅一切法的究竟实相，能没有自信吗？尽管世上有很多学说，佛为什么敢说这句话？因为他内心的觉性、智慧已经达到了最究竟、最圆满。

现在很多人认为：空性就是什么都没有了，也不用取舍





因果了。佛讲空性，但不是断灭因果。讲空性也是在讲因果，讲因果也是在讲空性。若要明白究竟的因果关系，就要懂得空性。

一切法都是空性，因为都是变化的、虚假的、不可靠的，都是无常的。世事无常，一切都是假相。不可靠、没有实质性叫虚假。无常就是变化的，在刹那当中生灭，其实就是没有生灭。

戊二、品关联：

前面顶礼句中讲“不生亦不灭，不来亦不去，不常亦不断，不一亦不异”，现在要详细地抉择，展开来宣讲，这就是品关联。

后面的每一品都要抉择经部关联和品关联。二十七品都是如此，都抉择佛《般若经》的内容，也是这部论典顶礼句中间接所讲的内容。顶礼句间接讲了此论的四法，四法之“内容”指什么？即远离八边的大空性——诸法的究竟实相。下面每一品抉择的都是空性。

此品分二：一、广说理证；二、以理摄义。

己一（广说理证）分三：一、遮破所立；二、遮破能立；三、以观察之理遮破。

庚一（遮破所立）分二：一、观察作业而破；二、观察作者而破。

辛一、观察作业而破：

已去无有去，未去亦无去，
离已去未去，去时亦无去。

“去者”指能去之人；“去”指所去之行为、过程，所去之法（去法）；“去时”指去的作业，即某人去往某处的过程中的那个动作。能去的人进行所去行为的过程中，脚在地面上正在跨越的这个动作就是作业。

我们主要以三时进行遮破。过去的叫“已去”，未来的叫“未去”，现在的叫“正去”，从这三个方面进行观察、遮破。

已去的不去，因为它是已经过去的，所以不是去；未去的不去，因为它现在还尚未生起，没有做去的动作，所以也不是去。已去不是去，未去不是去，对方也承认这二者。

但是对方还认为：现在行走时，脚正在踩踏着某处，这个动作、状态就是去时，就是正在去。现在对此进行观察。

除了已去和未去，没有正在去，这个逻辑在前面已经讲过。只有过去、未来，没有现在；只有已生、未生，没有正在生；同样，只有已去、未去，没有正在去。

也许很多人不明白：怎么没有正在去呢？那个人不是正在走吗？不是正在往那边去吗？其实，这是以我们的分别心假立的。在宏观世界里看，确实有；但站在微观世界里看，没有。

张三从这里出发去那边，在前面的路上一步一步地走，我们可以拿相机把他照下来。这个时候的状态是静止的，照片上只有他的一个姿态。也许你认为“这个状态就是正在去，此前是已去，此后是未去，这个静止的状态应该存在吧？”



这不是去，去应该是动作，不能是这样一种静止的状态。

他在走的时候，脚的后方是已去，前方是未去，那么脚所踩踏的某处是不是正在去啊？不是。这个脚底也有很多微尘，上一步的微尘是已去，下一步的微尘是未去，这样一观察，只有已去和未去，没有正在去。

若没有仔细去分析和观察，就会大概、笼统地认为：哦，这是正在走、正在去。生灭也是如此。其实一仔细观察，没有生灭。但是我们可以笼统地这样说：在生，在灭，在生，在灭……宏观世界中，在我们眼耳鼻舌身面前有这些境界，但是这不等于有，因为还有微观世界，更微观的世界就是菩萨和佛的智慧。现在科学家所讲的微观世界不是真正彻底、究竟的微观。究竟的微观上，就是不生不灭、不来不去，那就是空性了。现在科学家们也在讲夸克等极微，但无论怎么分析，也讲不到空性；即使能推测到空，也讲不了"空而不空"的道理。因为他所谓的微观世界还没有达到究竟的程度。

已去肯定不是去，否则就会无穷地去，没有不去的时候。未去不是去，否则一切法都是去了，世上就只有去法，没有他法了。小乘有实宗认为有"正在去"。其实"正在去"是一个粗大的宏观世界里的法，存在于佛法中所讲的一个粗物的世界里，若再仔细进行观察，没有正在去。我们认为"花正在开"，这是虚假的，花只有已开、未开，没有正在开。

没有去，遮破了去，来也就没有了。

动处则有去，此去时之动。
非已去未去，是故去时去。

如果对方认为：何处有脚步提放的动作，彼处则应该有

去的行为。也就是说，仅仅某补特伽罗正在行走时的这种跨越叫去时。这里是存在动作的。这种动作既不是已去，也不是未去。因此，正在跨越去往他方的动作中存在去法。

“动处则有去，此去时之动”：“动”指正在动作。正在做那样的动作叫去。“此去时”指脚踩踏或跨越的那些动作。

“非已去未去，是故去时去”：已去的、未去的都不是正在进行的动作。正在做的那个动作称为“去”，所以就是“去时去”。那个动作、那种状态是去、去时，所以成立“去时在去”、“去时是去”。

这是对方的观点。

云何于去时，而当有去法。
若离于去法，去时不可得。

其实，这个去时和去是一个，不是两个。去的行为仅此一次，除此之外，不存在其他的去法。若去时当中没有去法，就不是去时。如果将第一个所谓的“去时”的动词及第二个所谓的“去”的动词，均合并于去时当中，则去时与去就会成为同一个含义，就是一个意思。二者只不过在名称上有所不同而已，实际是一个。如果这样，就只能成立所谓的“去时”，而“去”的说法就不合理。

“云何于去时，而当有去法”：怎么能在“去时”当中，使去法合理地以自性而成立为有呢？其原因可以从以下三方面加以观察。

“若离于去法，去时不可得”：首先，不存在去法的去时毫无道理，因为去时中所包含的动词含义不存在的缘故。现在去时中没有去，“去时”和“去”是两个动词，但二者





含义是一个，所以就不成立“去时中去”，去时中没有去。若去时中没有去，没有去法的去时也不是去。

若言去时去，彼者于去时，
应成无去法，去时有去故。

“若言去时去”：如果有人说“在去时中去”。

“彼者于去时，应成无去法，去时有去故”： 他已经将去时中的动词与去法合为一体，则去时中的去法就会成为空无或者无有。因为去时自身无有去法，所以去时中动词的含义也是空无。既然去的行为仅有一次，也就不可能属于去时。那么，又怎么可能在去时中去呢？

若去时有去，则有二种去，
一谓为去时，二谓去时去。
若有二去法，则有二去者，
以离于去者，去法不可得。

“若去时有去，则有二种去”：如果承许去时当中有去，则有两个去的行为了。

“一谓为去时，二谓去时去”：去时与去二者中都包含去的行为，则应有两种去法。其一，乃为在有去法的道路上去的那个使“去时”的命名能够成立的去法；其二，乃为在去时中所有的去法本身。

“若有二去法，则有二去者”：如果同时存在两个行为，那么进行这两个行为的人也应该有两个，即有两个去者。

“以离于去者，去法不可得”：因为没有两个这样的去者，所以这个去也是不成立的。既然所依的去者不存在，则

其依者去法也不可能得到。

以上从三个方面对“去时去”的观点进行了观察和遮破，去的当中没有去。其实，在本品第一个偈颂中，已经对“去时中去”进行了遮破。但是对方又认为，正在行走时的这种跨越是去时，在正在跨越去往他方的动作中存在去法。所以对这个观点又进行了观察和遮破。

辛二、观察作者而破[14]：

上述内容中，我们主要是对“去”进行观察，接下来是对去者、作者进行观察。

若离于去者，去法不可得。
以无去法故，何得有去者。

“若离于去者，去法不可得”：对方认为，如果没有去者——能去之人，去法——去的行为就不可得。若是没有去者，就没有去法，因为去法是去者的一种行为，若是没有去者，肯定没有去者去的行为。但是有去者，因为世间人都能看见。比如张三往某一个地方去，人们都能看见。既然有去者，肯定就有去法。否则，若是没有去法（去的行为），怎么能有去者呢？

“以无去法故，何得有去者”： 前面已经进行过观察，去法不成立，既然没有去法，哪来的去者？去者是与去法相观待而安立的，犹如没有左边就没有右边一样。

在前面已经进行过观察，去法不可得、不成立。去者必须要观待去法才能成立。若是没有去之行为也能成为去者，



[14]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第九讲。



那么一切都可以成为去者。所以去者也不成立、不存在。

去者则不去，不去者不去，
离去不去者，无第三去者。

对方还有疑惑：倘若没有去法，则“不具去法的张三在去”之说就不可能成立。如同不具手杖，则不能称其为“持杖者”一样，手上有手杖，才可以成为“持杖者”。同样，没有去法就不能成为去者，既然有去者的说法成立，那么去法也应该成立。

在前文，对方认为，世间人都见了去者，所以应该有去法。我们可以反驳说，没有去法，所以就没有去者；既然没有去者，所以就没有去法。

在此处，对方仍然认为，世间人都说有去者，这种说法在世间也确实成立。既然这种说法能成立，既然有去者，肯定也应该有去法。我们可以通过三方面对此再进行观察：是去者去，是不去者去，还是去者与不去者之外的第三者去？

偈颂中的“去者”和“不去者”也可以分别解释为已去者、未去者。已去者去的行为已经结束了，他不能成为去者；未去者还没有发生去的行为，所以也不是去者；除了已去和未去，没有第三种去者。

在麦彭仁波切所著的《中论释·善解龙树密意庄严论》中这样解释：首先，作为去者则不会去；其次，不去者就更不能去，因为他没有去法（去的行为）；第三，除了去者和不去者之外的第三者，怎么会去呢？去者和不去者二者是相违的，或者是去者，或者是不去者，不存在第三去者。

现在主要观察去者。为什么说去者则不会去？我们可以

这样观察："去"的行为仅此一次，此行为究竟与去者相关联，还是与"去"的意义相关联，还是与二者同时相关联？

如果承许第一种情况，即此行为与去者相关联，这里有很大的过失。去者要先成立，否则，就不能说与去者相关联。比如说空中莲花（虚空中长出来的莲花）不存在，所以它的颜色也不存在；空中莲花若是存在，它的颜色就可以存在。但没有空中莲花的颜色，因为没有空中莲花。同样的道理，先要成立去者，否则怎么能说去者和去法相关联呢？此外，若是去者，他肯定有去的行为，若还有一个去之行为和他相关联，那一个去者就有两个去法。如果有两个去法，就要有两个去者，这也是个过失。

《中论释》认为，若去之行为与作者相关联，则没有去法，没有去法的单独去者显然是不存在的。

如果承许第二种情况，即此行为与"去"的意义相关联。这个"去"的意义指去法，也就是和去法自己相关联。去法只有一个，怎么还能说它自己和自己相关联呢？这是第一个过失。此外，若与"去"的意义相关联，去者与去的行为已经分离，去者就没有去的行为了。离开去的行为就不是去者了。如果没有行为的去者也可以成为去者，那么一切都可以成为去者，这是第二个过失。此外，若与"去"的意义相关联，就有两个去法了。有两个去法就有两个行为，有两个行为就必须有两个去者，这都是不成立的。

如果承许第三种情况，去之行为既和去者相关联，也和"去"的意义相关联，这样去之行为就变成两个，因为存在两次去法，就会导致有两个作者等等的过失。

这三种情况都是不合理的，所以都不能成立。这里主要





遮破的是“有去者，所以有去法”。尽管世间人都看见、都知道有去者，并且是亲眼所见、亲身感受的。但这是在世俗谛上假立的，不是实有。现在在抉择胜义谛，这时如果存在，就要经得起观察。只有通过胜义谛的观察量、正量进行观察而成立的，才叫成立。如果经不起观察，在胜义谛的正量面前不存在，实际上就是不存在的。

没有去法就不能有去者，因为去者观待去法而安立，其实以这个逻辑就完全可以遮破对方的观点。但是因为对方仍对自己的观点持之不放，所以我们再次仔细地进行了观察。

若离于去法，去者不可得，
若言去者去，云何有此义？

“若离于去法，去者不可得”：如果没有去法，没有去的行为，怎么安立去者？所以没有能去的这个众生。

“若言去者去，云何有此义”：如果说有“去者去”，这仅仅是在名言上有，实际上是不成立的。

下面我们再换个角度进行观察：去法和去者是一体，还是多体。

去者去何处，彼去者将成，
无去之去者，许去者去故。

若去和去者是一体，那么去者本身就是去的，去者的存在肯定就有去法的存在，因此不必再去了。若再去，那就要无穷无尽地去，所以这个去者不能去。即所谓“去者不去”，没有去者去。

若谓去者去，是人则有咎。
离去有去者，说去者有去。

若去和去者是异（多）体，去者本身有去，然后还有一个去法，那就成为两个去法了。因为没有去法的去者不能成为去者。若有两个去法，那么也同样得有两个去者。

前面反复对“去者去”进行遮破，这个观点不成立。“去者去”只是一种说法而已，如果对其进行观察，实际上是不存在的。

庚二、遮破能立：

已去中无发，未去中无发，
去时中无发，何处当有发？

如果对方又提出：张三要往某个地方去，刚才是一个停顿的状态。如果张三在舍弃停顿之后，有出发的行为，则去法就应该存在。否则，出发也不可能存在。张三出发的时候，实际上也是正在出发，所以应该有去法。就像“如果乌龟没有毛，则不可能用其毛制成衣服”的说法一样，若是没有去法（去的行为），就不能有出发；既然出发是存在的，所以应该存在去法。

如果出发的行为存在，则应该经得起以三时加以观察，但事实并非如此，它经不起观察，所以它不存在。

“已去中无发”：在去的行为已经过去的情况下，则不存在出发。因为出发是现时之法，已去是过去之法，二者是性质不同的两种法。“已去”指去的行为已经结束了，它哪有出发？

“未去中无发”：如果去的行为发生在未来，也不存在出发，因为时间相违的缘故。这也是二者在时间上的不同。





若是有出发，应该是去的行为已经发生了。既然去的行为还没有发生，就不能有出发。

“去时中无发”：对现在的去时而言，也不存在出发。前面已经讲过，或者是已去，或者是未去，没有正在去。既然不存在正在去，那么正在去中不能有出发。即使有正在去，也不能有出发。因为出发是去的行为的一个初始、起点，而正在去是去的行为已经发生。如果正在去还有出发，就意味着正在去就是还没有去，那么就永远没有去的时候了。

当不进行观察时，我们常说的“现在出发了”是存在的，但一进行观察，就没有出发。已去中、未去中都没有出发，除了已去和未去，哪有正在去？即使正在去存在，也不能有出发。因此，所谓出发仅是一个概念。

一切缘法都是如此。进行观察时，所谓净和不净、好和坏等都是一个概念而已，其实都不存在，所以说“凡所有相，皆是虚妄”。

于未发之前，何处发可成？
去无去时无，未去何有发？

对方提出：去法应该存在，因为有已经趋入、正在趋入以及尚未趋入三种道路之说的缘故。

如果去者成立，则张三正在坐的时候应该另外有出发。但在出发者没有出发或者说出发之前，也即张三停留的时候，又能在哪条道上出发呢？因为在那条道上，既没有正在趋入的去时，也没有在道上已去。

如果对方又认为：既然如此，那么在未去的道上应该有出发吧？

在“未去”中，去的行为尚未产生，所以也没有出发，

那么出发又何在呢？正如人在停留而并没有在道上去。

因此，只有去的行为已经生起才能称其为出发。直至出发尚未生起之前，正在去的概念也不存在，如同已去以及停驻时的情况一样。

这些逻辑在前面都已经讲过，此处不再重复。

一切无有发，何故而分别？
去无未去无，亦复去时无。

对方认为：因为“已去”、“未去”以及“去时”这三种情形是必定存在的，所以，若没有去就不合理。

如果以正量加以观察，“已去”、“未去”以及“去时”都不存在出发。任何时候，所有情况的出发都了不可得或者不存在。

去者则不住，不去者不住，
离去不去者，何有第三住？

此处是遮破住法。

对方又提出：去法应该存在，因为与其相对的住法存在的缘故。无论何法，只要存在对治之法，该法就必定存在。如同光明与黑暗，此岸与彼岸相对而成立一样。

如果对住法进行观察，并不成立。

在去者中不能成立住。去者正在去，他不是住。他住的时候并不是去者，当他是去者的时候不是住。

在不去者中也没有住。不去者没有去的行为，所以他也不住。一般说来，没有去法也不能称之为“住”。

远离去者和不去者，何有第三能住者？绝对不可能。





若当离于去，去者不可得，
去者若当住，云何有此义？

对方认为：在去者中应该是成立住的。去者在往某处的中途住下了，在停止去的行为后住下来了，这就是住。

如果离开了去法，则不能称其为去者；但如果有去法，住者又不能成立。所谓“去者正在住”的说法不符合逻辑。

去时无有回，去未去无回。

此偈颂是遮破返回。去者往某个地方去，中途返回，这里有“回”。既然去的行为当中有返回的时候，若返回成立，则应该也有去法。

以三时对返回进行观察，正在去的过程中不成立返回，已去和未去当中也不成立返回。因此返回也是不存在的。

所有去发回，皆同于去义。

针对于为了住法成立而与其相伴的去、出发、返回三者，其遮破方式都完全与去相同。比如，我们可以用“住者则不去，不住亦不去，离住不住者，何有第三去？”“住中无有发，未住亦无发，住时更无发，何处当有发？”以及“住时无有回，住未住无回”等推理方式，只需将词句稍微进行改变，即可建立我们的观点。

我们通过同一个观察或推理方式，就可以遮破去、出发和返回。比如前面讲过的，已去不是去，未去不是去，没有正在去；出发也是一样，已去不是出发，未去不是出发，没有正在出发；回也是一样，已去不回，未去不回，正在去没有回。

这里主要是观察去者，并对出发、住、返回几个能立进行遮破。对方认为，因为有出发，所以应该有去法；因为有住法，去者住下来了或者没有去住，所以应该有去法，否则就应该没有住；因为有返回，所以就有去法。因为发、住、回三者成立，这是能立，所以就有去法。通过对出发、住、返回这三个法进行观察，这些都是不成立的，所以去法也不存在。这是遮破能立，对方通过这些能立来建立自己的观点，但是一进行观察，这些都是不成立的。

庚三（以观察之理遮破）[15]分二：一、观作者之一异而破；二、观行为之一异而破。

辛一、观察作者之一异而破：

去法即去者，是事则不然，
去法异去者，是事亦不然。

如果对方提出：虽说对三种道路等进行观察，都没有去法，但士夫的脚迈步的行为是现量所见的。所以，去者与去法还是存在的。也就是说，若通过三时的角度来观察，已去无有去，未去亦无去，没有正在去，去法、去者好像都不存在。但这些人的脚在迈步的行为、在道路上来来去去等，这些是现量所见，所以去者和去法还是存在的。

既然对方仍不放弃自己的观点，那我们就再问一问：若去者和去法都存在，二者是以一体的方式存在，还是以他体的方式存在？如果这样的两个法存在，或者以一体的方式存

[15]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十讲。



在，即二者是一个自性；或者以多体的方式存在，即二者是两个自性。除此之外，没有第三种情况。

“去法即去者，是事则不然”：去法即是去者，去者和去法的自性是一体的，这也“不然”，即不成立、不合理。

“去法异去者，是事亦不然”：去法和去者异（多）体，去法不是去者，去者也不是去法，这样两个自性的他法也是不合理的。

去法和去者以一体的方式存在是不合理的，二者以多体的方式存在也是不合理的，除此之外，没有以其他方式存在的情况。因为二者是相违的，中间不能有第三种情况。

无论二者是以一体的方式还是以多体的方式存在，都是不合理的，为什么呢？

若谓于去法，即为是去者，
作者及作业，是事则为一。

“作者”也就是去者，是正在做去的动作的人。“作业”是作者正在做的如跨越、踩踏等这些动作。作业组成了去法；作者在做去的动作，有去的行为，所以成为了去者。

如果作者和作业成为一体，也就是去者和去法成为一体，这样有很大的过失：其一，有去者的时候必须要有去法（去之行为），那么这个去者永远要去，不能有不去的时候。因为去法和他是一体的，此一体的自性是实有的，所以不能变化，任何时候都要这样，否则就不是实有了。那么，这个去者就要永远去，不能有不去的时候，只要有去者的存在就有去法（去的行为）的存在。其二，若没有去法这个作业、动作，没有去的行为，就不能有去者。去者不去的时候，这

个去者不能有，同时也要消灭。为什么？因为去者和去法是一体的，这样的自性是实有的。可见，有去者，必须要有去法；没有去法的时候，不能有去者。这是不合理的。

若谓于去法，有异于去者，
离去者有去，离去有去者。

若二者是多体，去者不是去法，去法不是去者。那么，去者离开去法而单独存在，或者去法离开去者而单独存在，这都是不合理的。

第一，"离去者有去"，即没有去者，单独有去法。此去法就成为无因了。若去法（去的行为）是自然产生或无因产生的，则或者永远存在，或者永远不存在。如果不通过去者也可以有去的行为，那么应该处处都有去的行为，或者处处都不能有去的行为。因为什么？它不依赖于去者，自己就可以有这样的去法（去的行为），这是不合理的。

第二，"离去有去者"，离开去法（去之行为）也可以有去者。如果他没有进行去之行为还能成为去者，那么一切都可以成为去者，柱子、宝瓶也可以成为去者，这也不合理。

去去者是二，若于一异法，
二门俱不成，云何当有成？

这是总结。

"去去者是二"："去"是去法，指行为；"去者"指人或众生，进行这个行为的这个法。

"若于一异法，二门俱不成"：若二者以一体形式存在，不成立；若以多体的方式存在，也不成立。





“云何当有成”：若去者和去法存在，只有这两种可能存在的形式，不会有其他第三种情况。所以，“去者和去法存在”的观点是不成立的，去者和去法都不存在。

辛二（观行为之一异而破）分二：一、观察二者而破；二、观察各种能作所作而破。

壬一、观察二者而破：

因去知去者，不能用是去，
先无有去法，故无去者去。

如果对方又认为：如同世间人共称“张三在走路”、“说者在说话”、“作者在做事”，那么，“去者在去”、“来者在来”的说法又怎么会有过失呢？世间确实存在这种说法，所以没有过失。既然没有过失，就应该存在去法和去者。

现在站在另一个角度进行观察：

“因去知去者”：世人必须依去法（去的行为）了知去者。若没有去法，没有去的行为，就不能有去者。要成立去者，就要靠去法（去的行为）。

“不能用是去”： 世人要表明去者，必须靠去法，但不能以该去法来表明去者，也不能以该去法称之为去者。为什么？其原因如下：

“先无有去法”：在没有去者之前，去法不存在。如果有去者之前，先有去法的存在，然后世人以此去法来了知去者，这样也行。没有去的行为，怎么能成为去者呢？若没有去的行为也能成为去者，那么一切都可以成为去者。先有去

法，然后才可以成立去者。但是先没有去法，怎么了知去者呢？

“故无去者去”：既然没有去法，那就没有去者，更没有去者去。

即使没有去者时先有去法，这个去法也不是去者所作的去法，和去者没有关系，也不会成为这个去者成立的因素。既然没有去法，哪有去者？所以世人就不能以此去法了知去者，也不能以此去法成立去者。

因去知去者，不能用异去，
于一去者中，不得二去故。

“因去知去者，不能用异去”：不是去者的去，而是用另外一个去法来让世人了知去者，以彼去法成立这个去者。

“于一去者中，不得二去故”：去者本身就有去法，再用另外一个去法来成立这个去者或让众生了知这个去者，这样就有两个去法了。若有两个去法，必须得有两个去者。但是没有两个去者，所以不能有两个去法。

可见，无论去者和去法是一体还是多体，“去者去”的观点都不成立。

若是一体，在前面已经分析过，这个观点不合理。若是多体，在去者之前有去法还是没有去法？若之前有去法，则不是去者所作的去法，和去者没有关系；若之前没有去法，这个去者就不能成立。如果用另外一个他体的去法让人了知去者或成立去者，则一个去者中就有两个去法了。若有两个去法，必须要有两个去者。两个去者是不可得的，所以两个去法也不成立。





壬二、观察各种能作所作而破：

决定有去者，不能用三去，
不决定去者，亦不用三去。

“决定有去者，不能用三去”：若以去法来决定去者，这种情况下也没有去。对此进行观察，已去、未去、正在去当中都不能成立去法。

“不决定去者，亦不用三去”：假设有一个没有去法的去者，即以去法不决定去者，也同样没有去。通过对已去、未去、正去三个方面进行观察，都不成立。

前面讲过，已去无有去，未去无有去，正在去也无有去，因为没有正在去。若非要说正在去有去，那么兔角也有颜色了。可见，都是不成立的，无论是决定有去者还是不决定去者都没有去。

所谓“三去”有不同的解释。可以指三条道路：已去的道路上不能去，未去的道路上不能去，没有正在去的道路，所以正在去的道路上也就不能去了。“三去”也可以指已去、未去、正在去三法。“三去”还可以指行为、道路、作者这三法。前面已经观察过这些了，都不合理，都不成立，都同样能进行遮破。

去法定不定，去者不用三，
是故去去者，所去处皆无。

“去法定不定，去者不用三”：就是说以去法决定去者或不决定去者，都“不用三”，通过三方面进行观察：其一，已去道路、未去道路、正去道路上都不能去；其二，已去者

不能去，未去者不能去，正去者不存在，所以也不能去；其三，已去不是去，未去不是去，去时不存在，也不是去。

“是故去去者，所去处皆无”：“去”指去法，“所去处”指道路。所以，去者、去法、去的道路都不存在。比如去法不可得：从这里往那里是去，从中心往寺院大殿是去，往近处去，往远处去，往好的地方去，往不好的地方去等等都不存在，都不可得，没有去。

己二、以理证摄义：

去法、去者、所去的道路三者都无法存在。因此，由一处前往另一处、正在去等法都不成立。

本品主要是对“去”进行观察、遮破。现在我们了知“去”不可得。经过观察，“去”确实不存在，无实有。《观去来品》虽然没有遮破来法，但如果“去”不存在了，“来”也就不存在了。其实，来去是相观待而成立的。去不可得，来也就不存在了；来不可得，去也就不存在了。来和去只是方向不同而已，从那里到这里是来，从经堂到中心是来。若以观察量观察，和去一样，来也是不可得、不存在的，能抉择其空性，没有实质性。

没有来，也没有去。所谓轮回实际也是如此，不是事实存在的。从另一个道转生到这个道来，从这个道往另一个道里去，都不存在。来去是假象，轮回也同样是假象。来去包括轮回，轮回不离来去。若来去不存在，轮回也不存在；若来去不是实有，轮回也不是实有。

我讲过，当真正了解轮回、明白轮回真相的时候，轮回并不可怕。它也是因缘和合的现象而已，也是显而无自性，





不是实质存在的。为什么说轮回无始无终呢？若是有实实在在的轮回，就必须要有实实在在的始终，就不能是无始无终，而必须是有始有终。无始无终是指这个始和终不是事实存在，始里面有终，终里面有始，轮回最终也就是一念。因为它在一刹那中生灭，生的同时灭，灭的同时生，没有前后。若是有前后，就不是一念；若是有前后，就不是无始无终了。若它不是一念，不是当下，而是有实实在在的过程，那就必须有始和终，必须有开始、中途和结尾。

我们经常讲父和子、鸡和蛋，说不清先有鸡还是先有蛋，也说不清先有父还是先有子。若先有父亲，那父亲是怎么来的？若先有儿子，那儿子是怎么来的？科学家们至今都没有真正明白，也不会明白宇宙的起源。宇宙就是佛陀所讲的轮回，找不到它的开始，也找不到它的结束。所以我们经常讲，个人的轮回有结束的时候，但整体的轮回没有结束的时候。所以轮回没有开始，也没有结束。

来去不可得，轮回也就不可得了。没有实实在在的来去，也没有实实在在的轮回。破来去的同时，也在破轮回。轮回也不离空性，就是大空性。我们经常讲“当下就是”，一念就是“当下”。轮回最终只有当下，没有别的。所谓“从这一道转去那一道”、“从那一道转来这一道”，这些都是以分别心假立的。

有实宗始终放不下“有来有去”的观点，他们认为：“确实有，是现量见到的啊。”同样，我现在讲“轮回不存在，轮回也是一念，也是当下”，大家就不明白了，“怎么没有啊？从这转到那，从那转到这，这不叫轮回吗？”若不仔细观察，轮回、来去都好像事实存在。但这是在世俗谛上、在名言上

存在，在眼、耳、鼻、舌、身面前事实存在。

我们遮破去来，你若真正懂得和证悟了这个真相，才是懂得了轮回的事实真相，这很重要！为什么要遮破去来呢？前面讲过，佛在经中，尤其在《般若经》中讲了很多真理。龙树菩萨通过各种理证进行了遮破，抉择了佛的究竟密意，也是在抉择佛、如来。佛在《金刚经》中云："如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。"不来不去，不去不来，就是如来。此外，《般若波罗蜜经》云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色法去来不可见故，受想行识亦复如是。五阴去来不可见者，是名般若波罗蜜。'"不可来，不可去，这就是般若波罗蜜。

以龙树菩萨的这些理证非常容易遮破来或去。若你是位智者，这两天进行了这么多的观察，就应该已经彻底明白：原来来去是种假象，只是个名称而已。事实上不存在来去，诸法的确是不来也不去。

龙树菩萨是站在各种角度、以各种方法进行遮破的。也许有些人觉得其中很多逻辑都是重复的，其实不是，而是站的角度不一样。为什么？因为众生的根基和意乐各种各样，所以只有站在各种角度，以各种方式进行观察，才能让众生了知诸法的究竟实相——不来亦不去，来不可得，去不可得，都是空的。

那是否没有来去？在胜义谛上没有来去，但在世俗谛上可以有来去。世俗谛上的来去是什么？那是无常的、变化的，是不可靠的，是虚假的。"哦！原来来去、轮回都是假象，是不可靠的，是无常的，是刹那变化的。"若能明白这些道理，就达到目的了。这样，很多烦恼、畏惧自然就会消失。





现在我们之所以烦恼痛苦，就是不明真相。所以我经常跟大家讲：如果真心想解脱，就要研究佛理，要明白真相啊！

有的人心想："我可以走捷径，直接修大圆满、大手印就ＯＫ了。"不可能一步登天！无论修大手印还是修大圆满，首先必须有空性的见解。密宗里有生起次第、圆满次第，这些也都不离空性见解。如果没有空性见解，修生起次第、圆满次第，观本尊，统统都是儿戏！现在，不仅是小孩，很多大人整天也在玩游戏，沉浸其中，胜了、负了……有意义吗？这是小孩儿玩的东西，是几岁小孩子的境界，大人不应该这样。如果没有空性见解，即使你观本尊观得再清楚，也和玩游戏一样，对你的解脱、成就没有任何帮助。在有空性见解的基础上，才有真正的生起次第、圆满次第。很多人一听"气脉明点"，就觉得很深奥，就愿意研究这些。别人一问："你在修什么？""我在修气脉明点。"其实根本不明白它的含义，只知道名称。修气脉明点也要有空性见解的基础。

为什么说"修密法要有显宗的基础"？就是指要有空性见解。大空性的见解主要是在显宗里讲的，显密的差别就在于此。显宗强调空分，主要讲大空性；密宗强调明分，主要讲大光明。其实二者是一体的，有空性的见解，才有光明的境界。若没有这些见解和境界而去修生起次第、圆满次第，修气脉明点，在一般情况下，如同玩游戏一样，没有任何意义。若修不好，是很危险的：生起次第修不好，也许会直接变成魔鬼；气脉明点修不好，特别容易发疯。修大圆满法也是如此，立断指的就是空性见解，顿超也有观光圈里面的本尊等。如果没有立断法的基础，没有空性见解的基础，你修这些也没有任何意义，也如同儿戏一般。"现在我在修顿超

法呢！”整天在外边瞧着太阳，这就完了。所以不要修偏了，空性见解是最重要的。

前面讲不生不灭，这里讲不来不去，很重要啊！破四边、八边才可以证悟空性。若不破这些边，你怎么能证悟空性呢？其实空性和中观是一个意思。不堕落任何一个边叫中观，不堕落任何一个戏论边叫空性。

“如来”指佛，佛也是大空性。“波罗蜜”也是不来不去。你只有证悟空性了，心才能在一切境相中如如不动。因为你知道一切显现都是自然规律，都是自自然然的，绝对不用去做什么，也没有必要去改造什么。让它自自然然发生，来了去了，聚了散了，好了坏了，生了死了……如果明白了这些，你的心就不动了，否则不可能不动心。若看不破，能放得下吗？若没有放下，心能不动吗？没有放下，这叫动心；心态放下了，这叫不动心，这叫如如不动。知道一切都是自自然然的，心里一点都不迷惑，这叫了了分明。你觉悟了、成就了以后，不是变成了塑像那样。吃喝拉撒、行住坐卧一样有，但那当中是了了分明、如如不动的，这叫觉悟，这是成就。我们有一句法语：放下了，不要放弃一个人，不要放弃一件事。因为事事都是好事，人人都是好人，处处都是好处。

想解脱就要了知这些，就要证悟空性，没有其他的选择。“密宗里不是有很多捷径的路吗？”若没有证悟空性的智慧，就没有捷径的路；若有证悟空性智慧的基础，也许有很多捷径的路。所谓的如来藏、本尊都是指大空性，否则就跟外道讲的“自在天”和“神我”等没有区别了。我们也讲“如来藏”、“一真法界”、“本尊”、“如来”，也讲“如来或佛能





给予一切”，也讲“自性能显现一切”，讲“一切功德都具备于我们的自性、如来藏中”等。我们所讲的这些指什么？指大空性。而外道没有讲这个，若外道也讲大空性，我们就无法遮破了。若是他说：“神我、天主指的是大空性。”那么现在我也可以换个称呼，叫“天主”，但这个“天主”指的是空性——万法的自性。我要成就，要回归自性，必须和“天主”融为一体。这里“佛”与“天主”只是名称不一样而已，意义是相同的。

我们学修上师瑜伽时，最后和上师可以融为一体。这时“上师”指的是自性、法身佛。法身佛也就是自性、大空性。你们要懂得上师瑜伽的意义，否则就成外道法了。外道也有这种说法：到天主那里，和天主融为一体；到“神我”那里，和“神我”融为一体，他们也称之为解脱。佛讲过，佛也是指空性，真正的佛是法身佛。上师也是佛，也指法身上师，你和他可以融为一体，也就是回归自性。因为他指自性。万法一心，都是一个自性，因为都是空性。若不是空性，他处另外有个上师，你不可能和他融为一体。没有这样的上师。上师本性也是空性，从本性的角度来看，他就是法身佛。这很重要，是判断内道还是外道的标准。你证悟空性了，一切都指空性，那就是内道，也就是佛道；若不是指空性，而是有其他的主宰或者造物主，有其他的皈依处，那就是外道了。

《观去来品》讲解圆满。

三、观六情品

丁三（观六情品）[16]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛在《般若经》中以“眼以眼空”等诠释了无有十二处的道理。眼、耳、鼻、舌、身、意、色、声、香、味、触、法，一共讲了十二处。为什么说“眼以眼空”呢？眼根自性是空的，不是在它上面另一种法空。十二处等一切法都是自性空，这是佛在《般若经》中讲的。

戊二、品关联：

《中观根本慧论》的顶礼句里讲了远离八边的大空性。在顶礼句里直接讲的内容是给佛做顶礼，但是间接也讲了此论典的四法。它的内容主要是远离八边的大空性。在此处，也在抉择大空性。

二十七品抉择的都是佛《般若经》的内容，也都在抉择顶礼句里所讲远离八边的大空性，所以每一品都跟《般若经》相关联，也跟这部论典的内容相关联。

佛在经中既有讲十二处的时候，也有讲六处的时候。在这里主要是六处，也就是六根。有部和经部等认为，佛在经中讲了十二处，也讲了六处，所以这都应该是事实存在的，



[16]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十一讲。



否则，佛也不可能在经中如此仔细地阐述。

此品分三：一、破承许根为见者；二、破承许我或识为见者；三、以此理亦可破斥其他立宗。

己一、破承许根为见者：

眼耳及鼻舌，身意等六情。
此眼等六情，行色等六尘。

眼耳鼻舌身意叫六情，也叫六根。对方认为：《俱舍论》里记载了见、闻、嗅、觉、触乃至意识之间的眼等六根，以及它们的所行处——色境等六境，一共讲了十二处。所以，十二处应当存在。

有部和经部之间的观点还有不同之处。有部认为，眼耳鼻舌身意等六根直接接触色境等六尘；而经部认为，不是六根直接与六尘接触，主要是眼耳鼻舌身识这六识通过六根接触六境。

以下是对对方这一观点的遮破。

是眼则不能，自见其己体。
若不能自见，云何见余物？

“是眼则不能，自见其己体”：首先观察“见”。眼根见色法，它是不是自见？眼根的自性是不是见？自见就是自性见，自己见自己。若眼根为见者，眼根的自性应该是见。如同火与暖热以及水与湿润一样，若它的自性不是见，就不能为见者。

若自己能见自己，则是自己对自己进行作用。佛在经里

讲了很多过患，比如轻健者不能自骑，锋锐的刀不能自割。所谓“轻健者”，比如现在跳高运动员，他跳得再高，也不能骑在自己的肩头；手上拿的剑再锋锐，也不能自己割断自己。以这两个比喻来说明没有自见，自己不能对自己进行作用。

而且，若自己见是自性，那么眼根的存在就有见的存在，则它不用对境——色法就能见，就有见的行为，因为这个见之行为就是其自性。

如果眼根是见者，眼根自性就要成为见，否则，就不能说眼根是见者。因为若承许“眼根见色法”是实有，在究竟胜义谛上存在，它就不能是观待。若是观待，就不是实有，就不是在胜义谛上存在。

《中观四百论》中云：“一切法本性，先应自能见。何故此眼根，不见于眼性？”所以自性见不成立，自己见自己不成立。眼根的自性不是见，那它就没有见法，就不能见其他的如蓝色等色法。为什么？因为它不具见之行为（见法），它不能成为见者。

“若不能自见，云何见余物”：既然它的自性不具备见，就没有见之行为，所以不是见者。离开见法（见之行为），就不能见他法。

我们可以用前面的逻辑来分析，“见他法”是不成立的。若见他法，见过去的还是见未来的？“已见无有见，未见亦无见，离已见未见，见时亦无见。”你见不到过去的，它已经不存在了；更见不到未来的，因为它没有产生，也不存在；现在的本体也不存在。可见，根本无法为它安立见之行为。既然它没有见之行为，怎么成为见者呢？若没有见法也可以





成为见者，那一切都可以成为见者了。

对方认为“眼根的自性不是见，但它能见他法”，这是互相矛盾的。

火喻则不能，成于眼见法。
去未去去时，已总答是事。

对方又进行狡辩：虽然不能见自己，但可以见他法，二者并不相违。犹如火虽然不能燃烧自己，却能燃烧其他的木柴。同样，眼根不能自见，虽然它自性不是见，但能见其他法，比如能看见蓝色、红色等色法。

我们先来遮破这个比喻：“火虽然不能燃烧自己，但可以燃烧其他法”，这是不成立的。它怎么能燃烧他法呢？“燃者则不燃，未燃者不燃，离燃未燃者，无第三燃者”，或者“已燃无有燃，未燃亦无燃，离已燃未燃，燃时亦无燃”，这都是前面已经用过的逻辑。燃者不用再燃烧，因为它已经燃烧了；未燃烧的也不能令它燃烧，因为它的自性是不燃烧的，对它也没办法；没有第三种情况。此外，已经燃烧的不用再燃烧，它已经燃烧了；未燃烧的也不由火来燃烧，它还没发生，是个无为法，如同虚空不能燃烧一般；仔细一观察，没有正在燃烧的。可见，这个比喻是不成立的。

这个火的比喻与其所表达的含义是一样的，在此处都不能成立。“已见无有见，未见亦无见，离已见未见，见时亦无见。”与前面同一个道理。我们在前面抉择去法时讲过这个逻辑，所以说“已总答是事”。

见若未见时，则不名为见。
而言见能见，是事则不然。

若对自他毫许未见，没有见法（见的行为），如同柱子一样，不能成为见。因此，“以存在自性的眼睛看见色法”的说法又岂能合理呢？

见不能有见，非见亦不见。

“见不能有见”：既然已经具有见法，就不能再有见。若是“见者见”，就存在两个见法：其一，要成为见者，必须有个见法；其二，见者的见，另外有一个见。若有两个见法，必须有两个见者，又成为两个见者了。

“非见亦不见”：若这个见者没有见法，他就不能见，因为已经远离见的行为，犹如指尖一般。离开了见的行为，他就不能称为见者。

此处，我们也可以运用应成派特有的应成因进行推理。应成派用自己特有的逻辑遮破对方观点时，一般情况下必须连续用三个逻辑才能彻底遮破对方的观点。

汇集相违应成因。即让对方明白自己前后的观点、说法是有矛盾的、相违的。有部和经部等认为：眼根不能自见，即眼根自身不具备见法，但可以见到他法，如色法等。这时要让他们明白自己的说法是前后矛盾的。为什么？眼根自性不具备见，它不是自见；但它有他见的能力，能见到他法。这二者是矛盾的、相违的。

若它的自性不具备见法，就没有见法了，它就不是见者。这个见法不能假立，否则就不是事实的了。若存在这样一个能见，它自己的自性必须是见，才可以成为见者。这个见法不能假立，否则就不是事实存在的了。若它的自性不具备见，就不能成为见者。但眼根自性具备见法是不成立的，不符合





教证、理证。对方也不承许这个观点。

但对方又认为：眼根能见他法。既然它已经离开了见法，根本没有见的行为，怎么能成为见者呢？怎么能见他法呢？自性没有见法，就不是见者，就不能见他法。

对方既承许“不是自见”，又认为“它能见他法”，这二者相互矛盾，是相违的。这个推理方式就是汇集相违应成因。这时，若对方比较聪明，根基比较好，也许仅用这一个推理就可以了，但是一般情况下对方还会继续狡辩。

是非相同应成因。对方以火为喻来成立自己的观点，即火不能燃烧自己，却可以燃烧他法。我们对此进行遮破，对于火而言，“燃者则不燃，未燃者不燃，离燃未燃者，无第三燃者”，或者“已燃无有燃，未燃亦无燃，离已燃未燃，燃时亦无燃”，已去的你燃不了，未生的你燃不了，没有正在燃的。同样，见也是如此，“见者则不见，不见者不见，离见不见者，无第三见者”，“已见无有见，未见亦无见，离已见未见，见时亦无见”，已过去的你见不到，未生的你见不到，没有正在见。

能立等同所立应成因。也许他宗仍然不放弃自己的观点。他们认为：虽然眼根的自性不是见，它不能自己见自己，但是可以见他法。对此观点，我们也用了一个比喻来说明，即若眼睛不是自见也能成为见者，那么柱子也可以成为见者，因为远离见法（见的行为）也可以成为见者了。他宗则狡辩：柱子和眼根不一样：第一，眼睛能看见这些色法，但柱子看不见，这是一种缘起的规则，是自然规律。尽管你们说的也对，好像我也无法反驳，但也不能这样遮破，你们不能诽谤这样的缘起规则。第二，眼睛有见他法、色法的能力，

柱子没有，这是有能力和没有能力的差别，所以不能把二者联系在一起。第三，眼睛能看见这些色法，那是我们现量所见；柱子不能看见色法、他法，这也是现量所见。世间人都这样认为，也是这样亲自见到的。

现在我们用能立等同所立应成因这个逻辑来遮破。第一，眼睛可以看见这些色法，柱子看不见，这都是在名言上，以分别心假立的。现在是在抉择胜义谛，此时这些都不存在。它们经不起这些观察量的观察，根本不是以智慧能够成立的。第二，二者在能力上的差别也是如此。在世俗谛上有这样的差别，但是在胜义谛上没有差别。若以胜义谛来观察，二者一样。第三，现量所见也是如此。都是名言量，不是胜义量。在眼耳鼻舌身意面前存在不等于存在。在菩萨入根本慧定及以佛的智慧进行观察时，这些都是虚假的，不是事实存在的。你们这些都是名言谛、世俗谛，在这里起不到作用，都可以被遮破。因为这些都经不起胜义谛观察量的观察，在此观察量面前都不成立。这就是能立等同所立应成因。

通过上述三个应成因进行推理，他宗的观点都不成立。

己二、破承许我或识为见者：

若已破于见，则为破见者。

“见者”即“我”或眼识。用前面遮破见的方式，就可以将承许“我”或者眼识为见者的观点也一并遮破。第一个“见”主要针对眼根，第二个“见”则是针对眼识，但也都是一样的。

离见不离见，见者不可得。





以无见者故，何有见可见？

离开见，见者无法成立；不离开见，见者也不能成立。因为没有见者，哪有见法和所见的法呢？

见可见无故，识等四法无。
近取等诸缘，云何当得有？

对方认为：识通过根取境，根、境、识三个法聚在一起叫触，然后就有苦、乐这些感受，有这些受就有爱存在，就产生各种贪欲，然后就是取、有、生、老死等十二种法。这十二种法，前前是因，后后是果，这样就形成轮回了。

因为没有见的行为，所以就没有见者。没有见者就没有识，没有识就没有触，没有触就没有受，没有受也就没有爱。“四法”是识、触、受、爱。若没有这四法，就没有近取等诸缘。“等”包括有、生、老死等。这些是十二缘起法。对方认为轮回是通过十二缘起形成的。但十二缘起都不存在，都不是实有，因此轮回也不存在。

现在通过观察，见和见者、能见所见都不存在了，眼识没有通过眼根取这个色境；同样，耳识没有通过耳根取音声，其他都以此类推，没有通过六根近取六境，识不存在了，那么触也就不存在了。没有触，乐受、苦受等这些受也就没有了。没有受就没有爱（贪欲）。这样观察，近取以及“等”所包括的有、生、老死等等又怎么可能存在呢？

己三、以此理亦可破斥其他立宗：

耳鼻舌身意，声及闻者等，

当知如是义，皆同于上说。

在前面对“眼”进行了观察，对于同属于六根之中的“耳、鼻、舌、身、意”都可以如是观察。眼识或眼根见色法是不合理、不可得的。同样，耳识通过耳根取音声这个境，也是不成立、不合理的。以此类推，其余诸根、诸识以及诸境都一样。六识通过六根取六境，这种显现都是名言上假立的，不是实有，不是真实存在的。

没有识、触、受、爱、取、有、生、老死。无论是十二缘起的形成，还是轮回的过程，都是不存在的，也不是实有的。在前面讲过，其实轮回也是假立的，不是真实的，所以不必恐惧。如果懂得了轮回的事实真相，它也是如幻如梦的，如同看电影一样，如同昨晚的梦境一样。

但现在对我们而言，轮回实实在在地存在，我们也非常害怕流转轮回，因为没有放下。我们执着轮回，轮回就会伤害我们，所以是痛苦的；如果不执着，就不是痛苦的。无论是轮回还是一切这些显现，你若不去执着，就不会伤害你、束缚你，而是自己的分别、执着在束缚你、伤害你，其实就是自己在伤害自己。

就是一念！一切都是现而无自性的，你自己不能从中迷惑。若失去自性了，就迷惑了，就会不知所措，就会痛苦；若是不迷惑，你能这样吗？自性是觉悟的、不迷惑的。你若不失去自性，一切都很自然，根本不必烦恼、不必痛苦。

想学佛，就应该懂得怎样去学佛；想修行，就应该知道什么叫做修行。在这一切的显现当中保持觉悟的心态，不要迷惑。不迷惑就不会烦恼、痛苦了。什么叫轮回，什么叫涅槃？什么叫众生，什么叫佛？一个是迷，一个是觉。迷了就





是轮回，觉了就是涅槃；迷了就是众生，觉了就是佛。在哪里迷，在哪里觉？就在一切显现当中。

其实诸法的自性本来就是这样的，没有必要进行观察和抉择。这些观察和抉择都是为了我们。我们从中迷惑了，迷失自性了，现在为了让我们觉悟，让我们从中清醒，佛菩萨真是用心良苦啊！什么叫佛菩萨救度众生呢？佛在《般若经》中讲了那么多，龙树菩萨在《中观根本慧论》里通过各种逻辑，站在各不相同的角度里进行抉择，这叫救度众生，为了让我们明白真相、明白真理。

《无言说经》中云："内外地界无二义，如来智慧能觉了，彼无二相及不二，一相无相如是知。"《佛母经》中云："眼不见色，乃至意不知法。如是菩提离故，眼色离；乃至菩提离故，意法离等。"佛在《般若经》中又讲了："眼不能见色，意不知诸法，此是无上谛，世间不能了。""谛"指真；"无上谛"指无上的真理，没有比这个还真实的，但"世间不能了"。"世间"可以指这些迷惑的人，他们因为迷惑了，所以见不到；也可以指我们的眼耳鼻舌身识，它们只能见到这些假相，见不到诸法的究竟实相——空性，所以"世间不能了"。

我们这些世人不能总以自己的观点进行观察，以自己的想法判断诸缘法。因为"世间不能了"，太有限了。应该以一种超越的心态、以一种超越的智慧去看人、看事、看一切，这样才能看懂，之前是不会明白的。因为不明白，所以烦恼、痛苦。有部和经部虽然也很有智慧，但他们还是靠自己的这些见闻觉知，所以还是不究竟，而被称为有实宗。

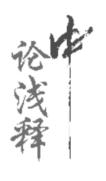
六根把从色声香等法中得到的消息传递给六识，六识收

集六根的信息，但这些消息都不可靠，千万不要相信它们。虽然现在的科学家、哲学家们在借助一些特殊的工具进行研究，但最终还是靠眼耳鼻舌身识，即通过眼睛看，通过意识去观察、去猜测，所以这都是不可靠的。只有知道来自眼耳等六根识的消息都不可靠，才能真正信佛，之前是不可能的。

现在都说“我信佛”，其实仍然是在相信自己，尤其遇到一些关键事情时，还是自以为是、自作主张。说“信佛”都是假的。如果真信佛，任何时候都应该相信佛的智慧，相信佛所传来的消息，不能相信这些根识的消息。但我们还是经常相信自己的六识。所以这样一观察，我们现在根本谈不上信佛。没有证悟空性，就没有真正信佛。有些人今天信心很足，学得也很精进，明天就不行了，或者有这个事，或者有那个事，就跑了，甚至信心也退了，精进也消失得无影无踪。这种人根本没有信佛，也没有学佛。

《观六情品》讲解圆满。





四、观五阴品

丁四（观五阴品）[17]**分二：一、经部关联；二、品关联。**

戊一、经部关联：

佛在《般若经》中云："色以色空……受想行识亦复如是。"色蕴是自空——自性空，受、想、行、识蕴都是自空，即自性空。"一切有为法，即是五蕴。"意指五蕴包含一切有为法。佛讲五蕴是自空，都是空性。同时，一切有为法也是自空——自性空。这是在抉择空性，也是在宣说诸法的究竟实相。尤其是本品抉择了佛在《般若经》中讲的空性之理，也是佛在《般若经》中讲的这些诸法的实相。这部论典共有二十七品，每一品都在宣讲佛经、尤其宣讲佛在《般若经》中讲的诸法的究竟实相——大空性。

戊二、品关联：

本品名为《观五阴品》，也可以称作《观五蕴品》。它同时也在抉择、宣讲这部论典的内容，也就是在前面顶礼句所讲的内容。顶礼句直接讲的是向佛做顶礼，间接讲的是这部论典所具有的四法。四法之一"内容"指诸法的究竟实义——远离八边戏论的大空性。本品也是在宣讲、抉择诸法的究竟实义，就是大空性。

[17] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十二讲。

本品主要讲五蕴，抉择五蕴也是不存在的。有部、经部等有实宗认为五蕴应当存在，因为世间人都知道有各种颜色，有各种形状，而且都是亲眼所见。比如海螺是白色的，天空是蓝色的，物品有圆形的、方形的，所以色法存在，色蕴存在。受、想、行、识也都一样。世间人都有喜怒哀乐，也有各种各样的思想、意识，这都是亲身感受，所以都应该是存在的。世间人都知道这些是事实存在的。此外，佛在经中也讲五蕴以及五蕴各自的法相。若五蕴不存在，佛也不能这样讲，不能宣说五蕴存在。所以，五蕴是存在的。

现在我们要对这种观点进行观察、遮破。世间人觉得五蕴存在，他们是以迷乱心，以分别念判断的，以分别念假立的，所以不正确。因为世间人只能见到迷乱的现相，只能以自己的分别念去抉择这些法，这都不是真实的，都不可靠。

佛确实在经中非常详细地宣讲了五蕴，也讲过五蕴各自的法相，但这都是在名言上，为随顺世间而讲的，不是在讲他自己所觉悟的境界，也不是讲胜义谛。胜义谛指诸法的究竟实相。在讲诸法的究竟实相，即胜义谛时，佛讲“眼以眼空”、“色以色空”，眼耳鼻舌身五根、色声香味触五境都是空性，都不是事实存在，这也是佛在《般若经》中所讲的。佛讲诸法的究竟实相的时候，讲胜义谛的时候，不承认这些存在，并且抉择这些都不是事实存在，都是空性。

此品分三：一、遮破色蕴；二、以此理亦可遮破他法；三、辩驳之理。

己一（遮破色蕴）分二：一、立宗；二、理由。



庚一、立宗：

五蕴指色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。“蕴”是积聚的意思。在这里首先破色蕴，然后再破其他的蕴。

若离于色因，色则不可得。
若当离于色，色因不可得。

色有因色和果色。因色也可以叫色因，果色也可以叫色果。色因指四大——地大、水大、火大、风大；色果指眼耳鼻舌身五根，色声香味触五境。五根属于内色，五境属于外色。

“若离于色因，色则不可得”：如果离开色因——地、水、火、风，果色则不可得。这里“色”指果色。这是在破五蕴本身。

有部、经部等小乘也对五蕴做了分析，得出了人无我的结论。他们主张人我为五蕴之暂时和合，唯有假名而无实体。因为他们要断烦恼障，断烦恼首先要破人我执。若要破人我执，就要在五蕴上进行观察，因为众生都视五蕴的和合为自我。但他们对五蕴分析观察后，没有找到自我，所以就认为“我”是五蕴暂时的和合，唯有假名，没有实体。可见，小乘也对五蕴进行观察。他们得出的结论是什么？五蕴上没有实实在在的自我，自我是在五蕴和合上面假立的。在五蕴上破除“人我”，有很多推理，但在这里先不讲了。

小乘只悟到了五蕴上面没有自我，没有实实在在的人我，人我是在五蕴和合上面假立的，而没有继续观察，也没有悟到五蕴自身也是因缘和合的法，也都是假立，没有一个实质性的实体，只是个假名。大乘不仅否认五蕴和合，否认

人我的真实性，而且认为五蕴本身也没有真实性，他们在此基础上进一步发展法无我的理论。

其实不仅五蕴上面不存在人我，五蕴本身也不是实质性的，也没有实体。它也是个假名，也是因缘和合之法。

首先，我们在本体上对色因和色果进行观察。

如果说色因实有，那么地大、火大、水大、风大哪一个是实有？若每一个都是实有，那就不是一个，而是变成四个了。地大是由很多微尘组合的，按东南西北四个方向将这些微尘分开，东边的微尘、西边的微尘、南边的微尘、北边的微尘，哪一个是地大啊？若每一个都是，那地大就不是一个，而变成四个了。可见，地大就是一个和合，是在这个和合上假立的，它自己没有实体，是不存在的。

同理，在地水火风上面也找不到这个色法。色法主要包括颜色和形状等，有颜色的就是色法，有形状的就是色法。你找不到颜色，找不到形状，找不到柱子，找不到宝瓶。宝瓶、柱子以及我们的身体都是四大的结合，这些色法的因就是四大。将四大一分开，你找不到柱子、宝瓶，也找不到这个人的躯壳、身体。这样一分析，发现都找不到，没有了，这就是假立，没有一个实体。四大和合上面假立这样一个状态，假立这是柱子、宝瓶或身体等这些色法。若是有实体，分析的时候应该能找到，但却找不到。在色因（四大）上面，找不到果色。没有色因就没有色果，以色因产生色果，以色因组合色果。

进行观察时，我们找不到实实在在的四大，也找不到五根五境等果色。无论是眼根还是声音等这些色法，都找不到。这是在本体上进行观察。





其次，我们从因果的角度对二者进行分析。

要成为因果，必须要有因果关系。什么叫因果关系？作为因法，它对自己的果法的产生起到了作用，才可以成为因。现在我们站在过去、现在、未来三时的角度进行观察。

因对果的产生是否实实在在起作用？若是过去已产生的果，无需对它进行作用，因为它已经产生了。如果它已经产生了，还要对它进行作用，就是已生的还要生，这样就要无穷地生。若是未来的果法，它尚未产生，如同虚空，对它无法进行作用。若是现在的果法，那么因和果在同一时间存在，则二者根本就不能成立因果关系。因对果法的产生没有起任何作用，因产生的同时，果法也产生了；因没有产生的时候，果也没产生。若是要对果进行作用，因应该先存在，然后对果的产生进行作用才行。但如果二者同时产生，则因没有对果起到作用，那么就不能成为因。若没有对果法的产生起到作用也可以成为因，那么一切都可以成为因，实际也就是一切都是无因。

所以，若没有色因，果色则不可得。因为要产生果，就要靠这个因。如果没有色因也能产生色果，那么随时都可以产生色果。这样，一切都能随时随地产生。

“若当离于色，色因不可得”：这个“色”指果色。如果没有对这个果的产生起到作用，这个因就不是因了。若没有产生果色，这个因就不可得。为什么？因要成为因，必须要对果的产生起到作用。观待于果，才可以成为因。没有产生果，就不能成为因。如果没有产生果也可以成为因，一切都可以成为因。

可见，离于色因，这个色果则不可得，因为果的产生要

靠这个因，没有因，这个果就不能产生。若要成为因，必须要有果，有果才可以成为因，没有果就没有因，因不可得。其实在这里用的理论比较简单。

这是安立自己的宗规，下面进一步讲理由。

庚二（理由）分二：一、理由之一；二、理由之二。

辛一、理由之一：

离色因有色，是色则无因。
无因而有法，是事则不然。

若离开色因而有色果，那它就是无因而生的。若世界上有无因而生的法，即不依赖于因缘就能产生，那么存在恒时有或恒时无的过失，即这个法或者恒时存在，或者恒时不存在。为什么？因为它不依赖于他法。实成也是如此，不依赖于他法，是恒常的。

这是站在色果的角度分析。如果色果的产生跟色因没有瓜葛，没有任何的关系，那么它就是无因而产生，不依靠因而产生。若是这样，就存在恒有或恒无的过失，这是不合理的。

辛二、理由之二：

若离色有因，则是无果因。
若言无果因，则无有是处。

这是站在色因的角度分析。如果离开色果而有色因，这



个因是无果因，它没有产生果。若是没有产生果，它就不能成为因，否则一切都可以成为因。其实没有产生果的因是不存在的，犹如空中的鲜花一样。若是存在，即对果的产生没有起到作用，没有产果也可以成为因，那一切都可以成为因了。

此处用的推理很简单。但是通过简单的推理方式进行观察，也能遮破对方的观点，也能遮破众生相续中对色法的执着。

综上所述，我们可以从本体上对二者进行观察和遮破。前面讲过，通过色因才可以产生色果，色果由这些色因来组成。色因指四大。四大一分开，就没有这些色法了。四大自身还可以分，这样四大也不存在了。比如地大由很多微尘组成，一分就没有了。微尘也是如此，再向下分也没有了，地大也就不存在了。通过这样分析，最后就都没有了。

我们也可以站在因果的角度，以三时进行观察和遮破。色因、色果之间必须要有因果关系，我们站在三时角度进行观察，前面也都已经进行了遮破，都能彻底破斥。对方的任何推理在这里都没有用武之地，根本就无法立足，统统都会被推翻和遮破。

这里用的推理很简单。没有色因就没有色果，若是没有色因而有色果，那么这个果或者恒时存在，或者恒时不存在。因为它不靠因，它没有因，无因产生的法就是这样的。如果色因没有产生果，那就不是因了，这样的因不存在。若是对果的产生没有起到任何作用也可以成为因，那一切都可以成为因。

若已有色者，则不用色因。

若无有色者，亦不用色因。

色因对色果的产生起到一定作用才可以称为色因，如果对色果的产生没有起到任何作用就不能成为因。已有的色法、未有的色法、现在的色法都不需要色因。

“若已有色者，则不用色因”：若已经存在色果了，这个果法已经产生了，那就不需要因了。因为色果已经有了，所以色因没有用处，再也不用对色果的产生去进行任何作用了。若已经产生的还要再产生，那就要无穷无尽地产生，这个过患就大了。

“若无有色者，亦不用色因”：若没有色果，它尚未产生，如同虚空，那么对它起不到任何作用。在虚空上能画画吗？不能。同样，没有形成的果色，它还没有产生，也就没有办法对它起作用，所以也不用色因。

无论是已有之色法，还是未有之色法，都不需要色因。正在有的色法，更不需要色因。为什么这里没有讲这种情况？因为二者是同时的，无法产生因果关系。若要产生因果关系，必须要有前后：先有因，然后有果。因为因必须要对果的产生起作用，必须要对果法做出利益。什么利益？让它产生。如果没有利益果法，它就不能产生。

也可以这样讲：若仔细分析和观察，无论是因法还是果法，包括色因和色果，都只有一刹那，相续都是假立的、相观待的，所以不是真实的。若是真实存在，那就是一个刹那，而一个刹那当中无法产生关系，所以“不用色因”。

无因而有色，是事终不然。

前面将理由都讲完了，此处是总结。直接讲的是“无因



而有色”，间接讲了“无色而有因”。

之前已经对各种情况进行了分析：没有无果的因；没有无因的果；色因和色果之间，色果不能有色因，色因不能有色果。可见，无论哪种情况，这些法最终都是不合理的、不可得的。

如果没有因而有这个色果，它就是无因而产生的，或者恒时有，或者恒时无。这里直接讲了“无因而有色”的情况，但间接又讲了“无果的因”。如果存在无有色果的色因，这个因是不存在的。若没有产生色果也能成为色因，则一切都可以成为色因。

是故有智者，不应分别色。

若是具有智慧的人，就不应该分别色法、执着色法。因为以智慧进行观察，一切色法都不可得，都是假相。

“哎呦，这个形状好，那个形状不好；这个颜色好，那个颜色不好；这个长得好，那个长得不好。”对这些分别并且执着，导致烦恼、痛苦，这都是自己给自己找的不必要的麻烦。觉得好看，就生贪心；觉得不好看，就生嗔恨心。然后去造各种业，继而形成轮回，感受痛苦，出脱无期。

《中论释·善解龙树密意庄严论》中云：“对于有碍无碍等，以及黄色蓝色等色相，千万不要建立少许分别念，因为彼等远离自性的缘故。”这些色法无有自性，都如幻如梦，如水中的水泡、镜子里的影子，不是事实存在的。

若果似于因，是事则不然。
果若不似因，是事亦不然。

我们站在另一个角度进行观察：如果色因要产生色果，

是产生与其自身完全相同的色果，还是与其自身完全不同的色果？“相似”是完全相同的意思；“不相似”是完全不相同、不一样的意思。

若产生与其自身相同的色果，这是不成立的。因为一切显现、一切缘法的自相都各不相同，所以怎么能有和因相同的果呢？

如果对方回答说“是产生与因完全不同的果”，那就更不能成为因果了。为什么？这个因和果完全不同，与因完全不同的一个法若能成为果，那么麦子也可以成为豆芽的因，豆种也可以成为麦芽的因，将有因果相随相依的定论无法安立的过失。缘法的产生要靠因和缘，缘和果可以不统一，但是因和果必须要统一。比如，我们经常讲“种瓜得瓜，种豆得豆”，这是因果相随相依的定论。

可见，无论产生的是与因完全相同的果，还是与因完全不相同的果，都不成立。

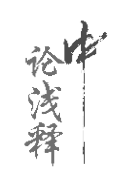
己二、以此理亦可遮破他法：

受阴及想阴，行阴识阴等。
其余一切法，皆同于色阴。

“阴”和“蕴”是一个意思，可以称作“阴”，也可以称作“蕴”。之前对色蕴进行了观察和遮破，受、想、行、识其他诸蕴也都如此，以相同的推理进行观察，都不成立。

比如，以“若离于受因，受则不可得；若当离于受，受因不可得”等遮破受蕴，以“若离于想因，想则不可得；若当离于想，想因不可得”遮破想蕴。对行蕴、识蕴等其余一





切法也都可以这样遮破。以这样的方式将五蕴都遮破了，这里面很简单。

己三、辩驳之理：

以空辩论时，若人欲答辩。
是则不成答，俱同所立故。

一法自性空，一切法自性空。一法空，一切法皆空。因为万法一性。《四百论大疏》中云："了知一个洞穴为空，则可以推知其他洞穴为空；了知一法是空，则知万法皆空。"以此类推，都是一个结论。

在抉择空性、宣讲空性的时候，若有人试图进行辩论和反驳，根本不可能取胜。若运用"能立等同所立因"，无论对方采用什么理由和证据，在我这里，其能立和所立相同，二者都不成立。比如昨天我们讲的"眼根不能自见，但是能见他法"的辩论，对方用了三个理由，但无论他用什么教证、理证都一样，到我这里能立等同所立，都不成立。此处，在抉择和宣讲空性时也是如此。能立是对方为了成立自己的所立而提出的理由，这些理由和所立一样，为什么？在抉择空性时是没有任何承许的，依靠胜义谛的观察量进行观察，一样都没有自性，都不成立，都不存在。所以能立与其所立等同，都不成立。对此，他方无法反驳。

解说空性时，若人言其过。
是则不成过，俱同于所立。

在抉择胜义谛、宣说空性的时候，若有人想说其过失，

是不可能的！宣讲空性时不会有过患，所谓的这些过患也不可能成为过患。因为没有承许，一切都抉择为空，哪来的过患？因此对方所说的这些过患都与其所立等同，二者都不成立。

这一品主要抉择五蕴是假相、空性，实际也是抉择一切有为法为空性。在名言上，一切法都有，但这是假立的；在胜义谛上，在究竟实相里，这些法都不存在。

《金刚经》中云："须菩提，菩萨不住色布施，不住声香味触法而行布施。""不住"就是不分别、不执着的意思。菩萨进行布施也是如幻如梦般地行持。

《般若波罗蜜多心经》云："色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识亦复如是。"色蕴抉择为空时，色本身是空，空本身是色。这是空性四法，可以说有，可以说无，也可以说无有、无无，因为是不可言、不可喻、不可思、不可议的，所以都是可以的。

如果真正明白了空性，怎么讲都是通的，怎么说都是对的。站在空性的角度来讲，没有不对的；以空性的智慧去做，没有不正确的。如果没有证悟空性，没有站在空性的角度，一切都是不对的。宣讲空性，没有过失；离开了空性，一切都是过失。不要说"我对，他错"，都是错的，没有对的。如果你证悟空性了，站在空性的角度都是对的，你所认为的"不对"也是对的。我们讲过，若真有智慧了，没有看不惯的事；若真有慈悲心了，不会有看不起的人。如果你真正觉悟了，一切都很自然，所以大家不要自寻烦恼、自找痛苦。

龙树菩萨在本品中言："是故有智者，不应分别色。"看不起这个，看不惯那个，这叫分别色法。佛对我们进行了劝





告，龙树菩萨也劝我们不要分别色法。“不是我的错，是他的错！我是对的，他不对！”这都是分别。什么叫对，什么叫不对？你可以有如是的应，也可以有如是的感，但是心里不能有分别。

一切缘法都应该是以感应而产生，有什么样的感，就有什么样的应，但心里别分别，别太执着，不要当真。你可以有所反应，但这只是在演戏，是在表法，不是实实在在的。一切都是变化的、虚幻的。若能这样，那就自在了。

《观五阴品》讲解圆满。

五、观六种品

丁五（观六种品）[18]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

“六种”就是六界。佛陀在《般若经》中讲“地界无自性”等，诠解了无有诸界的道理。地界无有自性，同样，其他水、火、风、空、识都抉择为无有自性。在此处讲六界，也有讲十八界的时候。其实六界、十八界都一样，都无有自性，不离空性。佛把六界、十八界都抉择为空，同时宣讲了一切法无有自性，讲的也就是远离八边戏论的大空性。其实，六界或十八界含摄了一切法，将其抉择为空性的同时，也是抉择一切法为空性，宣讲诸法的究竟实义，即远离八边的大空性。

此部论典都在抉择大空性，尤其本品中主要抉择六界为空性，也是将一切法抉择为空性，也是在宣讲佛陀在经中，尤其在《般若波罗蜜多心经》中所宣讲的空性。

戊二、品关联：

前面在顶礼句中讲过，这部论典的主要内容是远离一切戏论的大空性，是诸法的究竟实相。本品也在抉择这样的大空性，也在宣讲诸法的实相，抉择的是此部论典的主要内容。



[18] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十三讲。

有部和经部认为，地、水、火、风、空、识等都是事实存在的。因为佛在经中讲过，地水火风空识六界的综合体是士夫[19]。若六界不存在，它们的综合体也不能存在，所谓的“士夫”也是不能存在的。此外，佛很清楚、很仔细地宣讲了六界各自的法相，如水是湿性，火是热性等。若自性法本体不存在，怎么能存在它们各自的法相呢？佛为什么要讲这些法相呢？他们依据这些认为六界存在。

我们要对此进行遮破。之前，五蕴、十二处都已经抉择为空性了，但在此处，主要从六界或十八界的角度遮破一切法实有，同时也抉择一切法都是空性，也就是抉择大空性。

此品分三：一、遮破空界；二、以此理亦可遮破他法；三、呵斥边执见。

己一（遮破空界）分四：一、遮破事相；二、遮破建立法相之理；三、遮破有实无实；四、总摄遮破成立之义。

庚一、遮破事相：

一切所遮法都具有三相：事相、法相、名相。法的本体为事相。每个法都有自己的特征，即和他法不共同的一个特点，这是法相。每一个法都有自己的名称，这是名相。每个法彼此都不可能完完全全相同，比如我们每一个人都有自己的特征，无论谁身在何处，即使身边有再多的人，也不可能认不出，因为他有自己的特征。尽管也有长得特别相似的人，比如双胞胎，但即使再像，也有各自的特征，也不可能相互

---

[19]士夫：指世间这些男人和女人，他们是地水火风空识六界的综合。

混淆，而认不出本人。万法都是如此，只要是有本体之法，都有自己的特征，也可以说是与他法不完全相同的地方，这就是法相。我们用这个法相——它自己的特征、特法来认定它。

空相未有时，则无虚空法。
若先有虚空，即为是无相。

首先对虚空进行观察和遮破。虚空是六界之一，即空界。法有自己的本体，这是事相。每一个法都有自己的特点法，这叫法相。每一个法都有自己的名称、名字，这是名相。每一个法一定会具足三相。虚空也是如此。比如，虚空的本体是事相；无阻碍、容纳一切是虚空的一个特法、特征，也是虚空的法相；“虚空”这个名称是虚空的名相。“眼前这个法是虚空，无有阻碍的缘故。”这就是一个完整的推理。指着虚空说此法是“虚空”，为什么？因为它无有阻碍。用“无有阻碍”来认定所指的这个法是虚空。

现在，我们对它的事相和法相这二者进行观察，遮破虚空实有的观点。

“空相未有时，则无虚空法”：“空相”指虚空的法相。若虚空的法相不存在，则无虚空之事相、本体。任何法都是如此，当远离了自己的特征或特法以后，它的本体绝对是不存在的。它的本体存在的同时，特法也会存在。若法相能成立，则事相也能成立。但法相不存在，所以事相也不存在。空之法相未有时，虚空的本体——事相也是不存在的。

“若先有虚空，即为是无相”：若先有虚空之事相，这样就存在无有法相的事相。没有虚空之法相，只有虚空之事相、本体，这是不合理的。



是无相之法，一切处无有。
若无无相法，法相依何成?

“是无相之法，一切处无有”：这个法就成为无有法相的事相，但是在一切时、一切处当中，无法找到无有法相的事相。若是没有法相，就没有事相。因为要成立这个事相，就要靠这个法相。如果是没有法相的事相，你无论在何时何地都无法能够找到，世界上不可能有这样的存在。

“若无无相法，法相依何成”：“无相法”的“相”指事相，也就是法之本体。若法之本体不存在，如果没有事相，这个法相依什么而成立呢？因为法相是事相的特征。若没有事相，即没有这个法的本体，哪有它的特征？它的特征依什么存在？怎么建立呢？在什么地方建立？不能建立。若是能建立，也和这个法的本体（事相）没有关系。事相（法的本体）是不存在的，即使有法相，也不能成为它的法相。犹如兔角，因为兔角不存在，所以即使有白色等颜色，也不能成为兔角的颜色。离开事相的法相是不存在的。若是先有法相，这个法相就不是事相的法相了。

法相和事相是观待而成立的，没有不观待的法相和事相。

庚二、遮破建立法相之理：

有相无相中，相则无所住。
离有相无相，余处亦不住。

“相”是法相。若已经有法相了，就不必建立法相，因

为它已经有了。若是没有法相，也无法建立法相。除了法相已经成立与尚未成立二者之外，其他情况下也不可能建立法相，因为成立与不成立二者现量相违，第三者也是不存在的。已有的，不用建立；已无的，也无法建立；除此之外的第三者是不存在的。

相法无有故，可相法亦无。

可相法无故，相法亦复无。

“可相”是事相。没有法相就没有事相。没有事相，法相也不存在。

是故今无相，亦无有可相。

因此，既没有法相，也没有事相。所依的事相不存在，因为其不存在的缘故，则能依的法相也不会存在。所以，二者都不能存在。

庚三（遮破有实无实）分二：一、遮破所立；二、遮破能立。

辛一、遮破所立：

离相可相已，更亦无有物。

对方还是认为：虽然像刚才那样对法相与事相分别进行了观察，不存在是合理的。但是，虚空本身的实有还是存在的，所以法相与事相也应该能成立。

并非如此！离开已经遮破的事相与法相二者之外的所谓“虚空的实有”，更是如同虚空中的鲜花一般，即使在名言





中也是不存在的。

“相”是法相，“可相”是事相。虚空不是实有，否则其事相、法相应该存在、应该实有。但是前面讲过，事相和法相都不存在、不能成立，所以事相空，这个虚空不是实有。

若使无有有，云何当有无？

虚空若是实有，应该具有事相和法相。事相是指虚空的本体，法相是虚空的特征，比如无有阻碍。若是虚空的特征和本体都不存在，那么它肯定不是实有。

也有观点认为：既然虚空不是实有，就是以无实有的形式存在。

如果像刚才那样进行观察，“无实有”也不存在。此外，无实有是观待实有而成立的。若是没有实有，哪来的无实有？所以，没有实有的虚空，也没有无实有的虚空。

辛二、遮破能立：

有无俱非中，知有无者谁？

如果对方还是顽固地认为：有实无实就是存在的，因为对于这两个概念的了知者存在。既然有了知“虚空无实有”的人，所以虚空也应该存在。

有实、无实、有无二具或二非这四种当中，都没有了知虚空之人，也没有能见虚空之人。因为，前面已经遮破有实法、无实法，所以有实、无实当中不存在能了知者。有无二具或二非并不存在，因为直接相违的违品无法共存于一个自性法中。既然没有能知之人，也就不存在这个所知之虚空。

庚四、总摄遮破成立之义：

是故知虚空，非有亦非无，
非相非可相。

这是总结。若虚空存在，肯定具有事相和法相，而且就要以有实或无实二者中的一种形式存在。之前已经观察过，虚空不是实有，也不是无实有；虚空没有事相，也没有法相。所以虚空不存在。

己二、以此理亦可遮破他法：

余五同虚空。

本品主要是遮破六界。首先遮破了虚空实有、虚空存在的观点，以此类推，其他五界也一样。“余五”指地、水、火、风、识。这些法同样不存在。

若以前面相同的方式进行推理，依这些观察量，能遮破地大、水大、风大、火大、意识这些法，抉择其无有自性。比如，抉择地大时，可以说“地相未有时，则无地大法，若先有地大，即为是无相。”“有相无相中，相则无所住。离有相无相，余处亦不住。”以此类推，依这些观察量，通过这些推理，能遮破其他五界，也都可以抉择其无有自性。

这里要抉择六界无有自性——空性，但主要是对虚空进行了遮破，然后以此类推，其他几界也同样能够抉择空性。抉择实有的同时，也抉择无实有，这是破有边，同时也在破无边。《般若灯论》云：“遮遣本性有，并非言及本性无。于





此虽破实有，然不可执为无实，若言非为黑，未说即为白。”这里主要是遣除本性有，但没有直接抉择诸法的本性无，即没有承许无边——空；在此处虽然直接遮破的是实有，但也不承许无实有。犹如说“不是黑”，但同时也没有承认“是白”。虽然直接破的是有边，但同时也是在破无边，也没有承许无边。《般若灯论》这部论典是自续派清辩论师所著，他们遮破有边、无边、有无边、非有非无边时，同样都会遮破四边实有。但自续派在抉择空性时，在胜义谛中加了一个简别，所以是有过失的。其实他们最终抉择远离四边或八边空性的时候，和应成派是一样的。虽然这里直接破的是有边，但是间接也破了无边。佛护论师在《佛护论》中阐述此观点时，也是这个意思。《佛护论》云：“没有宣说五蕴等不存在，只是遮遣了其本性的存在。”

《三摩地王经》云：“谓有无者即二边，净与不净亦为边，是故舍弃二边后，智者亦不住中间。”有也是边，无也是边，净也是边，不净（染）也是边，净边和不净边主要是轮回与涅槃；智者不堕落有边，不堕落无边，不堕落净边，也不堕落不净边；不仅不住二边，最终也不住中间。前面已经讲过，中观是直指住中之意，这个“中”也指不堕落有边无边等一切边。这里讲的“智者亦不住中间”，就是没有可住的中间，也不住中间。不住任何一个边当中，这就是中观。

己三、呵斥边执见：

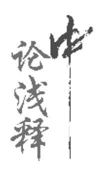
浅智见诸法，若有若无相。
是则不能见，灭见安隐法。

“浅”是浅薄。智慧浅薄的人了知诸法时，或者堕落有边，或者堕落无边，或者执着有相，或者执着无相。一说“有”，就都视为实有了；一说“空”，就都视为无有了。真正的智慧是超越的，若是心没有超越，都是在边上，都落到了边上，不可能见到诸法的本性、究竟的实相。

“灭见”指灭除一切见；“安隐法”是指法性真如这个最究竟的果位。“隐”是隐藏。为什么说是“隐法”？不为凡夫所见的缘故。凡夫见不到，对他来说是隐秘的、隐藏的，所以叫“安隐法”。

凡夫无法能够见到诸法究竟的实相。一讲轮回和因果就视为实有，觉得是实实在在存在的。一讲无我和空性，就不取舍因果了，认为什么都不存在，因果、轮回也不存在，所以不用改变因果，也不用脱离轮回。一讲无我、空性，就觉得什么也没有。以前有一个人听到了无我和空性的说法，回到家后，抓了一只羊说：“谁在杀？杀谁？怎么杀？都是空的。”然后就把羊杀了。这是误解了空性的真理。凡夫只能见到有相或无相，见到有相就堕落有边了，见到无相就堕落无边了，而无法见到诸法的究竟实相——法性真如，所以就会这样。

《观六种品》讲解圆满。



六、观染染者品

丁六（观染染者品）[20]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛在《般若经》中讲："贪欲清净，故色法清净。"意思是贪欲也不离空性，贪欲的对境——这些色法也是大空性。"清净"指大空性。一切心或心的境，其自性都是空性。贪心等烦恼也是这样本来清净，这些对境也是本来就清净。主要是对能取的心和所取的境不去分别、不去执着就可以了，这就叫解脱，也叫觉悟。

其实，当生起这些分别念时，没有必要去控制，在此时去观察它的自性，就能见到空性。有一种说法："一个智者起一百次分别念的同时，就能见到一百次法身。"智者或成就者不会害怕有这些分别，一进行观察，它们也不离空性，不离光明，本来就是清净的，一切都是这样清净的。这也是佛在《般若经》中所讲的。

尤其密法里更强调这些。烦恼本身就是智慧。你若认识到了，烦恼就是智慧；你若认识不到，烦恼就是烦恼。所以，五种烦恼即为五种智慧。

在显宗里，比如佛在《般若经》里主要强调空性。贪欲本身是清净的，它的对境——这些色法也本来清净，这里主

[20]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十四讲。

要指的是大空性。贪心等烦恼本身也无有自性，也是空性。这是以贪欲为例，其实任何这些分别念都是如此。能取的心是空性，是清净的，相对它们的这些外境、所取境也都是如此，色法等一切法也是清净的，也是空性，也无有自性。

这部论典也抉择佛在《般若经》中所讲的“贪欲等烦恼清净”的实相真理，这是经部关联。

戊二、品关联：

本品主要是站在贪欲等烦恼的角度抉择大空性，这也是这部论典的主要内容。

有部和经部等认为，因为这些能依烦恼存在的缘故，所依的蕴、处、界也必然存在。若没有这些所取境，肯定就没有能取烦恼的这些心。能取的心——比如贪欲等烦恼事实存在，这是现量所见，那么其他所依境——主要是五蕴等也都应该存在。

前面已经抉择过五蕴皆空，都不是实有。“处”一般指十二处，前面观察的主要是六处，也抉择为空性。“界”一般讲十八界，但这里主要讲的是六界，六界也是无实有，也是空性的。通过胜义谛的观察量进行观察时，都无法成立。尽管如此，对方仍然认为，也应该要承许其存在。因为能依的烦恼存在，所以所依的蕴界处也必然存在。

此外，佛在经中云：“诸比丘，少闻之凡夫堕于常边，以眼见诸色法，于悦意处贪爱耽执，而成贪者。”没有足够闻思修行的凡夫会堕于常边，眼见色法时就会生起悦意心，然后生起贪着而成为贪者。所以佛在经中讲，有贪心，有贪者。贪者通过对境而贪。若是没有色法等对境，怎么能生起





贪心呢？没有贪心，怎么能成为贪者呢？既然有贪者、贪心，这是佛在经中讲的，那么这些色法也应该存在。其他如嗔恨心、愚痴等也都是如此。

对这种观点要进一步观察、遮破。

此品分二：一、遮破贪欲之惑；二、以此理亦可遮破他法。

己一（遮破贪欲之惑）分三：一、破前后次第而生；二、破同时而生；三、摄义。

庚一、破前后次第而生：

若离于染法，先自有染者。
因是染欲者，应生于染法。
若无有染者，云何当有染？

“染法”在此处指贪或贪欲，它是心所。“染者”即心王，也可以说是补特伽罗——人或众生，能贪之人或能贪之心。

大家要明白什么是心，什么是心所，什么是心王。这里的“心”也叫心王，这是相对心所而言的。若分类，有六识，也有八识。六识或八识的识体自身称为心王，因为它是精神作用之主体，所以称之为心王。小乘尤其有部承许六识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。大乘尤其唯识宗承许八识，即六识及末那耶识、阿赖耶识。因为六识或八识合而为一心，一心分为六识或八识。

所谓心所，即心所拥有的。心所有四十六位、五十一位

等不同的划分。小乘尤其有部承许四十六种心所，即遍大地法十个、大善地法十个、大烦恼地法六个、不善地法二个、小烦恼地法十个，不定心所八个。大乘尤其是唯识宗承许五十一种心所，即五遍行、五别境、十一种善、六根本烦恼、二十随烦恼、四不定。生起心识时不是单独生起，而是与心所一起生起。这些心所并非都与所有的心识一起生起。比如，作意、受、触、想、思等五遍行，“遍行”是普遍之意，为什么叫遍行？任何一个心识生起来的时候，这几个心所必定一起生起，所以叫五遍行。其他心所则不一定一起生起，但都围着心王而生起，所以叫心所。

心和心所不是一体而是多体，二者是因缘关系，属于六种因里的相应因。心和心所有五种相应，也可以说是五种平等：所依平等、所缘平等、行相平等、时平等和事平等。二者都在同一时间生起，这是时平等；所谓事平等，“事”指识体，心王与心所作用时，识是一个，心所也是一个。比如说心所里的“贪”，一个心识，同时生起的贪只有一个。所谓贪欲，“贪”是心所六根本烦恼（贪、嗔、痴、慢、疑、恶见）之一，“欲”也是心所，但只会生起一个，不会生起两个。此外，二者的行相、所缘、所依也都是相应的，也可以说是平等的，所以叫相应因。

“染法”指贪。贪和贪欲有时是分开安立的，比如在心和心所中，二者是分开的。但在此处，“染法”指六根本烦恼中的贪，此时二者是同一个意义。

“若离于染法，先自有染者”：若没有贪欲，先有贪者（能贪之人或能贪之心），这是不成立的。

“因是染欲者，应生于染法”：因为只有在有贪欲的情





况下，能贪之人或能贪之心才可以成为贪者。否则，能贪之人或能贪之心就不能成为贪者。所以，在离开贪欲的情况下，先有贪者是不合理的。

若没有贪欲也能成为贪者，阿罗汉也要成为贪者了。因为没有贪欲也可以成为贪者——能贪之人。既然它不依赖和观待于贪欲就单独可以成为贪者，那么一切都可以成为贪者。这是不可能成立的。

“若无有染者，云何当有染”：若是有贪者，就可以生贪欲，但是没有贪者，所以就不能生贪欲。因为没有能依的贪欲，所以所依之贪者不存在；在所依之贪者不存在的情况下，不能有能依的这个贪欲。如同没有水果，那水果的成熟就不成立。若是有水果，才有水果的成熟；如果没有水果，就没有水果的成熟。同样，没有贪者，就没有贪者所生的贪欲。

可见，“贪欲之前有贪者”是不成立的。若是有贪者，肯定有贪欲。若没有贪欲，就不能有贪者。若没有贪者，就没有“贪者生贪欲”这种情况。

染者复染着，有无次第同。

“贪者之前有贪欲”也是不成立的。这里所用的逻辑与前面是相同的，将前面“若离于染法”的一偈半颂词稍微改一下就可以了：“若离于染者，先自有染法。因是染欲法，应生于染者。若无有染法，云何有染者？”

“若离于染者，先自有染法”：若是离开贪者而先有贪欲，这是不合理的。为什么？贪欲是由能贪的心或能贪的人生起的，若贪者不存在，怎么能存在贪欲呢？若是没有贪者

而有贪欲，这个贪欲就成为无因了，那么就有恒时有或恒时无的过失。没有心王，哪来的贪之心所？也可以说，既然没有能贪的补特伽罗（人）或众生，那么谁在贪啊？既没有可贪的，也没有能贪的。

“因是染欲法，应生于染者”：只有存在贪者，才能生贪欲；若没有贪者，就不能有贪欲。

“若无有染法，云何有染者”：若没有贪欲，就没有能生贪欲的贪者。

可见，“贪者之前有贪欲”也不成立。

这是遮破前后次第而生，下面是观察贪欲和贪者同时而生。

庚二（破同时而生）分二：一、以无观待之过而破；二、破斥结合而成。

辛一、以无观待之过而破：

染者及染法，俱成则不然。
染者染法俱，则无有相待。

有实宗，尤其有部认为：心和心所是相应因，因和果都是同一时间产生。既然贪者和贪欲不应该以前后次第的形式存在，二者就应该处于同一时间，即与心同时生起的贪欲而使心成为了贪者。所以，心和心所、贪欲与能贪之心应该是同一时间以这种形式存在，不是以前后次第的形式存在。

“染者及染法，俱成则不然”：贪者和贪欲不应该同时生起。





“染者染法俱，则无有相待”：如果二者同时存在，相互之间就不存在观待的关系，如同牦牛的左右角一样。因贪欲而成贪者，由贪者而生贪欲，这都是观待的。贪欲观待贪者而生，贪者观待贪欲而成。若没有贪欲，怎么能成为贪者呢？若没有贪者，怎么能生贪欲呢？所以二者应该是相观待的。但如果二者同时存在，那就不是观待了，贪欲也不用由贪者来生，贪者也不用以贪欲来成。二者在瞬间同时都产生了，其形成或存在都是互相不依赖、不观待的，这样是不合理的。若没有贪欲，这个贪者是怎么来的？他怎么能成为贪者？若没有贪者，这个贪欲是怎么生的？无法由贪者生贪欲。所以，若不是观待，二者都不能成立；若是观待，二者就不能同时生起或存在。

辛二（破斥结合而成）分二：一、遮破一异；二、别破异体。

壬一、遮破一异：

染者染法一，一法云何合？
染者染法异，异法云何合？

贪者和贪欲若是一体，具有一个自性，成为一体法，那就没有相结合的意义了。应该是两个法才能 “相结合”。如果二者完全是一体，而且以实有的形式成立，那一就是一，它永远是一，在任何情况下都不能有变化。在其上不会有相结合的这种意义。自己怎么能和自己相结合呢？若是自己和自己相结合，那也是个假立，事实上根本不可能有这样的情况。

若是贪者和贪欲是异体，即二者完全是以多体、他体的形式存在，以这种形式实有，则二者永远都不能相结合。因为二者如同光明与黑暗、轮回与涅槃一样，完全是两个相违品，在显现上也不能相结合。所谓“相结合”，是指两个法之前没有结合，后来此法从那里到这里，或者彼法从这里到那里。如果二者是这样的异体，就是两个法，它们不能相结合。二者以异体、多体的形式存在，这也是实有、实成，那么它就永远要以这种形式存在，不能有任何变化。先没有结合，后来成结合的状态了，这叫结合。若二者相结合，就是由没有结合的状态变成了相结合的状态，这样就是前后变化的，就不是实有了，这也是不成立、不合理的。因此，二者不能有结合的时候。

若一有合者，离伴应有合。
若异有合者，离伴亦应合。

“若一有合者，离伴应有合”：如果承许二者一体也是结合，那么在没有伴侣的情况下，一个法就可以相结合了。为什么？因为贪者和贪欲二者完全是一体的，它们以一体的形式事实存在，这样它们二者就是一，不是二。若是一还能相结合，则一个法自己就可以与自己相结合，不是两个法的结合，因此就不用伴侣，在不用另一半存在的情况下，就可以相结合，这是不合理的。

“若异有合者，离伴亦应合”：如果二者完全是异体、多体的，完全是两种性质的法，以这种性质事实存在，若承许二者也可以相结合，那就不是它们二者相结合，而是各个都得能结合。这样也不需要伴侣，不需要靠另一半。二者完





全是他体，且这种状态不允许有变化，因为这是实有。既然二者不能成为结合体，如果这样也是相结合，那么各个法单独就应该有结合，成为结合体。因此任何一者在不需要另一半的情况下，也各自都可以成为相结合的，这也不合理。

壬二（别破异体）分二：一、宣说合不成立；二、互相依存之过。

癸一、宣说合不成立：

若异而有合，染染者何事？
是二相先异，然后说合相。

“若异而有合”：必须是以他体或多体的形式存在的两个法，才可以有相结合的这种意义或说法。二者是他体、多体，这样的情况下才可以有相结合。比如，两个法、两个人、两个物或者两件事相结合，这个事和那个事相结合，这个人和那个人相结合，这个物和那个物相结合。

“染染者何事”：“染”指贪欲，“染者”就是贪者。这句颂词可以解释为：贪欲和贪者是相观待成立还是不相观待而成立？若二者互相不观待，则不能成为多体、他体的形式，所以没有多体、他体的自性。不能成为他体，那么二者就没有相结合的意义。若二者互相观待，由贪欲生贪者，以贪者生贪欲，这样才可以成为他体或多体。

这句颂词也可以这样解释：贪欲和贪者是一体还是多体？若是一体，二者就不能相结合。

“是二相先异，然后说合相”：只有实实在在的两个法

相结合，可以成为合相。“二相先异”，即两个法先成为多体。在这种情况下才可以有相结合的说法。贪欲和贪者二相先成为多体，然后才有二者的结合。若二者是一体，就不能有相结合。若二者没有实实在在的多体的相，也不能有相结合。

若染及染者，先各成异相，
既已成异相，云何而言合？

贪欲与贪者必须各成异相，即实质性的两个法，但二者若已经成为实实在在的两个实质的他体法，怎么能相结合呢？因为他体的这种情况是不能有变化的，是事实存在的，若是有变化，就不是实成了。若是相结合，就要先成为异体、他体，然后再相结合。

癸二、互相依存之过：

异相无有成，是故汝欲合。
为使合相成，复说异相乎？

对方为了能成立异相、他体，就去依赖相结合的合相；为了能够成立合相，又要去依赖异相、他体。如果这样承许，能立和所立就都互相依赖了，这样都不可成立。

异相不成故，合相则不成。
于何异相中，而欲说合相？

因为要成立合相，就要依赖异相、多体。但是，异相当中怎么可以说合相呢？因为这里找不到合相，相结合的这种说法不可成立。

同样，没有结合也不能成立异相、多相，即“合相不成



故，异相则不成。于何合相中，而欲说异相。”

庚三、摄义：

如是染染者，非合不合成。

总之，贪欲和贪者以前后次第的形式不可成立，以同时产生和存在的方式也是不成立的。无论是在相互结合还是互相不结合的情况下，都不可成立，是不存在的。

这是总结。前面观察的重点是二者前后次第的情况，这种情况下不可成立；其后观察二者前后没有次第，而是同时产生和存在的情况，这也不可成立。以智慧一观察，都不可得，所以贪欲与贪者都不是实有。贪者没有生贪欲，贪欲也没有以贪者生。所谓“贪者（能贪之心或能贪之补特伽罗）对对境生贪欲心”也不是事实存在的，只是在名言上以分别念假立的。

己二、以此理亦可遮破他法：

诸法亦如是，非合不合成。

“诸法”指的是贪欲和贪者、嗔恚和嗔者、愚痴和愚痴者、傲慢和傲慢者，嫉妒和嫉妒者等等一切烦恼诸法。以这些逻辑方式来推理，都不可成立，没有实质性的存在，都是如幻如梦，现而无自性，都是空性。

这些烦恼、分别念也不离空性。当生起烦恼和分别念时，不能再继续增长烦恼，不能再继续增长分别念，应该去观察它的自性，领悟它的真相，也就是所谓的转识成智，这样它们就可以成为智慧了。所以我们没有必要去控制这些烦恼和

分别念，而应该去了之知它们的自性，应该去观它们的本性，并安住于它们的自性当中，这样就是在觉悟的状态里，不会有任何被染污或被束缚的情况。

《等持王经》云："贪欲之念、所贪之境与贪者；嗔恨之念、所嗔之境与嗔者；愚痴之念、所痴之境与痴者，此等诸法实则无迹可观，亦了不可得也。"一切烦恼诸法都是不可得的，本品中抉择的也是这个义理。

作为一个大乘行者，尤其是我们修密宗的人，当生起烦恼时，应该去观察、去认识它的自性，认识它的本来面目。这样烦恼即为菩提，烦恼本身就是智慧。所谓的五种烦恼就是五种智慧，除了五种烦恼，没有其他可得的五种智慧，所以要去认识它，要现量见到它的本来面目、本来状态。

无论是能取心还是所取境，这一切的显现本来即是清净，本来即是圆满，没有不清净、不圆满的。若觉得不清净、不圆满，这就是自己的业障。觉得一切清净、圆满，就没有业障了。大家若想明白诸法的实相，想证悟这样的真理，就要有这样的见解。一切问题都在自身，自己执迷不悟才是问题。

其实，都是不执着而执着，不分别而分别。在这些显现、对境上，怎么能没有分别呢？什么是佛，什么是凡夫？就是一个是迷，一个是觉。你若觉了，就是不分别、不执着，一切都是清净的，那就是所谓的涅槃；你若没有觉，心是迷的，在这些现象中执迷不悟，那就是分别、执着，就是轮回。"如果我觉悟、成就了以后，是不是就没有任何分别了？"不是，怎么没有分别呢？你还要分辨善恶、取舍善恶，有善恶、苦乐、好坏的分别。怎么不要分别呢？但这是在觉悟的状态下，



所以那不叫分别、执着，而是不分别而分别、不执着而执着。不是单独的分别，它和不分别是一体的；不是单独的执着，它和不执着是一体的。所谓“色即是空，空即是色”，都是一个道理。不执着而执着，执着而不执着，分别而不分别，不分别而分别，这都是一个意义。这里在讲一个觉悟、明了的状态，也在讲一个明白的过程。

对我们而言，“不执着而执着”或“执着而不执着”都是矛盾的，二者不能合二为一，这叫分别。若是这样，你就没有觉悟或超越，所以你即使不分别也是分别，即使不执着也是执着的。凡夫始终是堕边的，所以要觉悟、要超越，那个时候才是“分别而不分别，不分别而分别”，现在不行，都是矛盾的。

不要认为“不能分别嘛！”因此就善恶不分、好坏不分、染净不分。若是不净的东西也去吃，不就成疯子了吗？若是好坏不分，那你成为什么了？你学佛成就后，难道就不正常了？就不是一个具有智慧的人了？

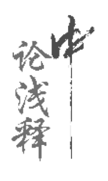
什么叫随缘、感应？你真正觉悟、成就时就有感应了，有什么感就有什么应。对方善，你有善的感应；对方恶，你有恶的感应；对方好，你有好的感应；对方不好，你有不好的感应。佛为什么有忿怒相与寂静相呢？这也是在说明真理，说明那种真正觉悟的状态。

现在很多所谓的“成就者”、“开悟者”，不分善恶，不取舍善恶，不分好坏、染净，一切都随便。不洗衣服也不洗脸，意思是“我已经成就了，不垢不净了。”在觉悟的状态下才有不垢不净，但现在你把自己折腾成什么样子了？那不是“不垢不净”，是“染污”。谁也不理，自己单独在一边，

已经“超越”了似的。这不叫超越。超越是心的超越，不是身体超越，是在社会中、在世间当中超越。既没有离开社会，也没有离开世间，但是不受世间的影响，不受轮回的染污。“犹如莲花不著水，亦如日月不著空。”这是超越！

《观染染者品》讲解圆满。





七、观三相品

丁七（观三相品）[21]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

经云："有为及无为法，黑法与白法，无论何时以智慧均可令其崩塌，微尘许亦不可得。尔时……"等揭示了有为、无为法不存在的真理。

佛陀在经中讲，若以胜义谛的观察量去观察，有为法与无为法、善法与恶法等一切法都没有自性，统统不可得。在此论中，尤其在分品中主要抉择和宣讲此理，这是经部关联，就是有这样的关联。本品所讲的这些甚深道理，也是佛在经中所明确宣讲的，因此本品也是在抉择佛陀的究竟密意。

戊二、品关联：

小乘认为有为法是存在的。因为佛已经宣讲了生、住、灭三法相，以这三相认定有为法。既然有为法存在，无为法也可以存在。佛陀当时讲："诸比丘，此等三法，即为有为法之法相。""此等三法"就是生、住、灭三法。生相、住相、灭相三相是一切有为法的法相，由此法相来认定有为法。若有为法不存在，佛为什么宣讲其法相？为什么说生、住、灭三相是有为法的法相？

[21]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十五讲。

现在就要遮破如是的观点。

此品分三：一、遮破有为法；二、遮破无为法；三、遮止与圣教相违。

己一（遮破有为法）分二：一、广说；二、摄义。

庚一（广说）分二：一、总破；二、别破。

辛一（总破）分三：一、观察有为无为法而破；二、观察分散与聚集而破；三、观察有无其他法相而破。

壬一、观察有为无为法而破：

若生是有为，则应有三相。
若生是无为，何名有为相？

生住灭三相是一切有为法之法相。作为法相的“生”，是有为法还是无为法？

“若生是有为，则应有三相”：若“生”是有为法，也应该具有三相。这个生有生、有住、有灭，即生之生、生之住、生之灭。若没有这三相，无法将它认定为有为法。哪有远离法相的事相？前面也讲过，只要有事相，必须要有法相。那么，第二个生还要具备三相，因为它也是有为法……同理，“住”和“灭”也是如此，住还要住，这个住之住还要住；灭还要灭，这个灭之灭还要灭。生也是无穷，住也是无穷，灭也是无穷。这样就有三相无穷无尽、遍满整个虚空的过患。

“若生是无为，何名有为相”：若“生”是无为法，怎么能成为有为法的法相呢？同理，“住”和“灭”也是如此。无为法犹如虚空，不能成为法相，更不能成为有为法的法相。





否则，虚空也可以成为有为法的法相。

不观察时，三相的存在似乎是合理的。一经观察，三相都不是真实存在的，都不可得。

壬二、观察分散与聚集而破：

三相若分散，不能有所相。
云何于一处，一时聚三相？

一切有为法的法相是生住灭三相。生住灭三相分别地各自为法相，还是三者集聚的综合为法相？

如果三者分别各自成立法相，是不能成为有为法法相的。因为三者彼此间相违，虽然其中的一者存在，然而却不具备其他两种法的缘故。“生”存在时，“住”和“灭”就不存在了；“灭”存在时，“生”和“住”都不存在；“住”的时候，“生”和“灭”就不存在了。在同一个时间里，在一个法上面，不存在三相。不存在即是没有，无有的法怎么能成为法相呢？可见，分别各自为法相是不合理的。而且，一切有为法，比如柱子，它应该有生、有住、也有灭。现在若是单独的生相为它的法相，即柱子上面只能有生，不能有住和灭；若是单独的灭相为其法相，它上面只能有灭，不能有生和住；若是单独用住来作为法相，柱子上面只能有住，不能有生和灭。这都不符合实际情况，也不符合对方自己的观点。

如果以三相集聚综合体为其法相，这样的集聚综合体是不存在的。生住灭三法是完全相违的法，不能在一个时间里、在一个法上面存在，如同光明和黑暗。光明存在的同时，那

个范围内不会有黑暗；在黑暗存在的同时，不会有光明。因为这两个法完全相违。同样，有生就没有灭；有灭就没有生；若是住存在，就不能有生和灭。因此“集聚综合体”是绝对不可能成立的。所以，不能把这样一个集聚体成立为有为法的法相。

总之，一切有为法之法相都不存在、不成立。若以此观点来说“一切有为法存在”，这是毫无立足之地的。因为能立不成立，所立也不能成立。

壬三（观察有无其他法相而破）分二：一、以太过而破；二、以对离过之答复而破。

癸一、以太过而破：

若谓生住灭，更有有为相。
是即为无穷，无即非有为。

如果对方认为：承认“若生是有为，则应有三相”的说法，又怎么会不应理呢？

“若谓生住灭，更有有为相”：如果说生住灭三法为有为法的法相，其中的生若是还有生住灭，其中的住也再有生住灭，其中的灭也再有生住灭。

“是即为无穷”：如果后面的这些法相存在，则这些存在的法相又需要其他的法相来表明，就会导致无穷的过失。比如，其中的生有生住灭，住有生住灭，灭有生住灭，那么第二个生、第二个住、第二个灭都要有三相，第三个、第四个生住灭也是如此，这样就会导致法相无穷无尽。对方不可





能接受，也不可能承认。

“无即非有为”：若生住灭三法不存在其他法相，没有再次的三相，比如单独的生、单独的住、单独的灭，那么这个生住灭就不能认为是有为法，因为它离开了有为法的法相，没有法相就不能有事相。离开法相的事相犹如石女的儿子，根本不存在。这是给对方的太过（太大、太严重的过失）。

癸二（以对离过之答复而破）分二：一、以对离过之答复之一而破；二、以对离过之答复之二而破。

子一、以对离过之答复之一而破：

生生之所生，生于彼本生。
本生之所生，还生于生生。

这是对方的答复。有部，尤其是正量部的论师或大德们认为，不会有前面所说的无穷尽的过失。他们认为，一个有为法产生的同时，会产生七个法（有关于七法、九法、十五法等不同的观点）。有部认为在同一时间里也可以安立因果关系，他们在此处也是这样承许，即同时产生的七法之间互为因果关系。比如以生为例，以生生法仅能使本生法产生，而以本生法就能产生生生等除了其“本生”自身以外的其他六法（或八法、十四法）。

按《中观根本慧论》的内容是七个法：生、住、灭三个法相；生之生、灭之灭、住之住三个随相；然后再加事相本体。萨迦派的果仁巴大师在《中观根本慧论》的解释里对此讲得很清楚。

《俱舍论》中则承许九个法，这是所有有部的共同观点。在安立法相的时候不是三相，而是四相：生、住、老、灭。随相也有四个，即生之生，住之住，灭之灭，老之老。再加上事相（法之本体），共九个法一同产生。

《中观根本慧论》的一些解释、讲记中则讲的是十五个法，比如麦彭仁波切在《中论释》中持这种观点。这是正量部论师们的观点。有为法共同的法相有五个：生、有、住、老、无常（灭）。此外，分四种情况进行解释。

第一种情况：如果此法为烦恼法，除五个共同的法相之外，再加上烦恼法本身以及与其相应的邪解脱，一共是七个法相。

第二种情况：如果此法为善法，除五个共同的法相之外，再加上法本身以及与其相应的正解脱，共七法。

第三种情况：如果此法为出离法，除五个共同的法相之外，加上出离法本身以及与其相应的出离，共七个法。

第四种情况：如果此法为非出离法，除五个共同的法相之外，再加上非出离法本身以及与其相应的非出离，一共七法。

四种情况中，每一法的法相都是七个，随相也是七个。比如，若是烦恼法，其随相是生之生、有之有、住之住、老之老、无常之无常、烦恼法之烦恼法、邪解脱之邪解脱。若是善法，其随相是生之生、有之有、住之住、老之老、无常之无常、善法之善法、正解脱之正解脱。以此类推。

再加每一法之事相，即有为法的本体，十五个法一同产生。

果仁巴大师讲，七法、九法、十五法这三种说法都不矛





盾，都是一个意思。其实这十五法也包含在九法里，九法包含在七法里。七法里没讲“老”，九法里所讲的“老”可以说是“住”的一个支分、过程。七法里也包括十五法。

对方认为：生生生本生，其他六个法（或八个法、十四个法）都由本生来生。住也一样，住住住本住，其余十四法、八法或六法都由本住来住。灭也是，灭灭灭本灭，其余的十四法、八法、六法等都是由本灭来灭。这些法之间是这样互相生、互相住、互相灭，所以没有无穷无尽的过患。

比如，若按本论的内容承许七法的观点，七法里有生之生，它生本生，即第一个生（本生）由它来生，本生（第一个生）生除他自身之外的其余六法。灭也是如此，灭灭灭本灭，本灭就灭其他六个法。住也是如此，住住住本住，本住就住其他六个法。七个法就这样互相起作用，因此没有无穷无尽的过失。

现在我们对这个观点进行观察和遮破。

若谓是生生，能生于本生。
生生从本生，何能生本生？

如果先有生生，由生生生本生。但是没有本生的时候，生生就不存在，那怎么用生生来生这个本生呢？先没有生生，所以就不能生本生。这个生生是从本生当中生，本生是要靠生生来生的，生生要先存在。既然现在生生不存在，生生怎么生本生呢？

若谓是本生，能生于生生。
本生从彼生，何能生生生？

如果先有本生，由它来生生生。但是本生不存在，本生的产生必须要靠生生。若是生生不存在，本生也不能存在，怎么能生生生？

本生生生生，生生生本生，二者是互相依赖的，实际是不合理的，但这是他们自己的观点。一进行观察，无论是先有生生，由它生本生，还是先有本生，由它生生生，都是不合理、不成立的。

若彼尚未生，而能生彼法，
汝言正生时，彼生可成立。

“若彼尚未生，而能生彼法”：若有个未生法，那可以说是这个未生法在生。但是没有未生法，未生法不存在，怎么有未生法在生呢？

“汝言正生时，彼生可成立”：如果你们又认为：虽然二者一前一后的互生不能成立，但是，在二者正生之时，应该可以互生。“彼生”指正在生当中生。

若按你们的承许，即以尚未产生而正在产生为前提，就能使自果产生。也就是说，若正在生存在，就可以在“正在生”中生。但这个观点也经不起观察。

任何已经产生的法，没有丝毫必要再次产生。因为产生的行为已经圆满的缘故。所以，“正在产生”绝对不是已经产生的法。

若“正在产生”是属于未来的法，但是未来法在现在并不存在，由其所产生的果也必定不会存在。

若“正在产生”是过去的法，就不用再产生；若是未来的法，它也不能产生。可见，没有“正在产生”的法。

总之，既没有未来法在生，也没有正在生的法在生。





子二（以对离过之答复之二而破）分二：一、对离过之答复；二、遮破。

丑一、对离过之答复：

如灯能自照，亦能照于彼。
生法亦如是，自生亦生彼。

如果对方又认为：生、住、灭法并不需要靠其他有为法的法相，所以就没有无穷或者成为无为法的过失。如同灯火的自性是光明，所以在照亮自己的同时，也能照亮瓶子等其他诸法。同样，生法的自性就是生，所以也就能（同时）生起自身与他法。

对方用比喻来说明自己的观点，建立自己的承许。灯能照亮自己，也可以照亮他法。同样，生法既能自生，也能生他。不用另一个生来产生生，它自己能生，它的自性是生。它自己生的同时，也能生有、住、灭等其他法。

丑二（遮破）分二：一、比喻不成；二、其义非理。

寅一（比喻不成）分二：一、能遍不可得；二、极为过分。

卯一、能遍不可得：

灯中自无暗，住处亦无暗。
破暗乃名照，无暗则无照。

你说“灯能照亮自己也能照亮宝瓶等他法”的比喻是不成立的。灯触及黑暗、破除黑暗才叫照亮。但是它没有触及黑暗，也没有破除黑暗。

“灯中自无暗”：灯自性是光明的，它自性中没有黑暗，不用破除黑暗，所以不能说是照亮。若它自身是光明的还要照亮，就是无穷无尽的照亮。

“住处亦无暗”：灯所在的位置，灯光所遍及的范围内也是光明的，没有黑暗，它也没有破除黑暗。“住处”指它所在的位置，灯光所遍及的范围。

“破暗乃名照，无暗则无照”：破除黑暗才称为“照亮”。灯既没有照亮自己，也没有照亮他法，所以它没有照亮。

仔细一观察，所谓“破除黑暗”、“用来照亮”都是我们假立的。

此灯正生时，不能及于暗。
云何灯生时，而能破于暗？

对方又认为：在灯火产生的同时，应该是可以驱除黑暗的。

“此灯正生时，不能及于暗”：灯光正在产生时也没有触及黑暗，也不能驱除黑暗。因为它没有产生时，存在黑暗；它一旦产生了，黑暗就消失了。既然黑暗没有了，它怎么触及黑暗呢？二者没有见过面，黑暗存在时，灯光无踪无影；而灯光产生后，黑暗便不复存在。既然二者没有见过面，灯光怎么对它进行作用呢？

“云何灯生时，而能破于暗”：灯光对黑暗的消失做了什么？没有啊！既然如此，怎么能说“灯正在生的时候能破除黑暗”呢？





灯若未及暗，而能破暗者。
灯在于此间，则破一切暗。

对方又认为：如同智慧无需触及无明，也能将其遣除；眼根无需触及色法，也能了了在目；磁铁无需触及适当范围内的铁物，也能将其吸附一般。所以，虽然灯光不能触及，但一样可以驱除黑暗。

这里对方用了三个比喻：其一，智慧不需要触及无明，当智慧一生起时，无明就没有了。其二，眼根不用触及色法，它也能了了在目，也能看到。其三，磁铁不需要触及铁屑，在适当的范围内，也能将铁屑吸附起来。对方以此来做类比，试图说明灯光不用触及黑暗，也能破除黑暗。

“灯若未及暗，而能破暗者”：灯光与黑暗根本就没有见过面，对黑暗的消失没有起过任何的作用。它一产生的同时，黑暗就消失了，就成为一个无为法，怎么对它进行作用？既然灯光没有触及黑暗，没有对其作任何作用，若也承许“灯能破除黑暗”，就会有如下过失。

“灯在于此间，则破一切暗”：若有如上承许，就有“世界所有的黑暗仅用一盏灯就可以彻底驱散”的过失。灯存在时，世界所有的黑暗都应该消失，都不存在。为什么？因为它不用进行什么作用，就可以破除黑暗，成为破除黑暗者。

对方所说的其他比喻都可同理而破，这些能立与其所立已经完全等同，所以无法成立。

卯二、极为过分：

若灯能自照，亦能照于彼。

暗亦应自暗，亦能暗于彼。

“若灯能自照，亦能照于彼”：这是对方的观点，灯可以照亮自己，也能照亮他法。

“暗亦应自暗，亦能暗于彼”：如果按你们所说：因为灯火具有照亮的功能，所以可以照亮自身与他法。那么，毫无疑问，因为黑暗具备遮蔽能力，应该能遮蔽自己，也能遮蔽柱子、宝瓶等其他法。“自暗”指自己对自己要做暗的作用。黑暗用自己来暗自己，那就光明了。“暗于彼”指暗他法。比如说我们现在能看到前面的柱子，若黑暗降临，就对柱子“暗”了，就见不到柱子了。如果承许黑暗能对自己进行暗（遮蔽）的作用，则黑暗就不存在了，那就变成光明了，这是不合理的。

寅二（其义非理）分二：一、从因方而破；二、从果方而破。

卯一（从因方而破）分二：一、自生非理；二、他生非理。

无论自生还是他生，都是不合理的，这在前面都已经讲过。

辰一、自生非理：

此生若未生，云何能自生？
若生已自生，生已何用生？

如果生法是由其自身产生的，我们就可以观察：





若是未生的，则不能产生。因为未产生的法不存在，所以不能自生。若不存在也可以自生，那虚空中的鲜花也能自生。

若是已生的，也不能产生。既然已经产生了，就不需要再产生了，否则是多此一举。

辰二（他生非理）分二：一、观察三时；二、观察生有否他生。

巳一（观察三时）分二：一、总破生；二、别破生时生。

午一、总破生：

生非生已生，亦非未生生，
生时亦不生。去来中已答。

如果承许生法能生他法，我们进行观察是否有这样的情况：

已经产生了的没有生，未生的也没有生，正在生的也不生，因为“正在生”本身不存在。在《观去来品》里，对去来已经进行过观察，“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”同样的道理，“已生无有生，未生亦无生，离已生未生，生时亦无生。”

午二、别破生时生：

若谓生时生，是事已不成。
云何依生法，尔时而得生？

这是在别破生时生，生时生不成立。

若是生法不存在，就不能说生时生。生法自性根本不存在的情况下，又怎么能妄下断语，承许“依靠生法而安立正在产生成立”呢？岂有此理！既然生法不存在，正在产生就不存在。

若法众缘生，即是寂灭性。
是故生生时，是二俱寂灭。

对方又辩驳道：“此有故彼生”，“此有”是因，“彼生”是果，佛陀不也以因生果来宣说缘起吗？佛处处讲缘起，现在你处处说什么也没有，这不是破灭缘起吗？所有的生法全盘遮破，岂不是将缘起法也一并遮破了吗？遮破了缘起法，这不就是断灭吗？

中观宗回答：我这样观察、遮破，不但没有遮破缘起法，反而更进一步地昭示了缘起的深奥含义。我这样在抉择空性，也就是在说明缘起、体现缘起。

“生”是生法，生法和生时二者无有自性，都不存在。如果生法、灭法等等自性成立，则缘起之法也于理不容。在自性存在的情况下，不能安立缘起，缘起不成立。正是因为依缘而生，才使寂灭性的道理更具说服力。依缘而生的就是空性。若不是空性，不是无自性，就不是依缘而生。

既然现在讲的是缘起，就没有必要这样观察，不破缘起不就可以了吗？的确如此，缘起不破。但是我们这些众生所持的观点和见解不是缘起，而是实成、实有，这是邪见，所以要破这个对境，要断除这样的邪见。

一切法不是实成，并没有自性存在，都是在刹那当中变，刹那当中生灭，都是假立而成。在前面讲过，依因缘而生、





靠观待而成的都是缘起。一切法都是由因缘而生或观待而成，没有独立的，没有恒常的。若明白了这个真理，也就明白了空性；若了知了这个真理，也就了知了缘起。

若有未生法，说言有生者。
可生之彼法，不成岂可生？

对方又认为：正在产生应该是存在的，因为未来的瓶子会产生的缘故，所以生也就可以成立。

有部认为，过去、现在、未来的这些法都是实有的，是事实存在的，如同排队似的。未来的法趋入现在这个位置上就叫“生”，从现在这个位置上过去了的就叫“灭”，是这样的过程。

这个观点只是他们自己的承许，实际上不合理。若存在未生法，它到现在的位置而产生，也许可以成立，但是这个未生法是不存在的，既然如此，又怎么能生呢？

巳二、观察生有否他生：

若言生时生，是能有所生。
何得更有生，而能生是生？

“若言生时生，是能有所生”：若“生时生”存在，就可以有所生。

“何得更有生，而能生是生”：那这个具有产生能力的“生”又是怎样产生的呢？那么就得有生生，即生还得有生，有其他生法来产生这个生，这是不成立的。

若谓更有生，生生则无穷。

离生生有生，法皆自能生。

如果能有其他生法而使这个“生”产生，则此生法的生又需要其他的生法，这样就有无穷的过失。如同吃饭需要烹调，而烹调又需要生火，生火又需要火镰……这样一来，对因法的需求无边无际，吃饭的时间也就遥遥无期了。

反之，如果生法离开其他生法也能够产生，则万法都可以如此，即离开其他生法，也能够产生。

卯二、从果方而破：

有法不应生，无亦不应生，
有无亦不生，此义先已说。

“有法不应生”：“有法”指果法。如果果法已经产生、存在了，就不用再生了。

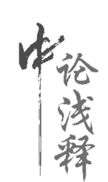
“无亦不应生”：如果果法是未来的、不存在的，也不能生。

“有无亦不生”：如果果法是有无二者同时存在的情况，也不能生，因为有无二具的果法本身不存在。

“此义先已说”：这些道理在第一品当中已经进行过观察，即“果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘？先有何用缘？”所以在此处不再赘述。

辛二（别破）[22]分三：一、破生；二、破住；三、破灭。

壬一、破生：



[22]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十六讲。

前面是总破，此处是别破，即对生住灭三相进行个别遮破。首先破生相。

若诸法灭时，是时不应生。
法若不灭者，终无有是事。

“若诸法灭时，是时不应生”：如果诸法正在毁灭时，不应该有生。为什么？因为生相和灭相是相违的。若是灭，就不能是生。所以若正在毁灭，不应该是生，没有生。

“法若不灭者，终无有是事”：不是正在毁灭的法，是否应该可以为生呢？也不可以。为什么？诸法都正在毁灭，没有不是正在毁灭的法。正在毁灭的不能是生，因为灭相和生相是相违的。在世界上找不到不是正在毁灭的法。如果有这样的法，也许就可以为生法或是生，但是你找不到这样的法。所以生不存在，没有生。

在何时何地、何种情况下，都找不到实有的生，这是破生。

壬二（破住）分三：一、观察三业；二、观察已灭未灭；三、以前述相同之理而破。

癸一、观察三业：

不住法不住，住法亦不住，
住时亦不住，无生云何住？

通过三时进行观察：

“不住法不住”：“不住法”指未成立住之法。未成立

住之法不能住，而且它在任何情况下都不能成为住法。为什么？因为它是没有成立住法的，这样的自性也是实有的，不能变化，所以任何情况下都不能成为住法。

“住法亦不住”：已经住过去的法也不能住。因为住已经过去了，它已经不是住，这样的自性也是实有的，不能变化，因此它也不能变成住。若住还要再住，就会无穷无尽地住。

“住时亦不住”：既然过去住不住，未来住不住，那么在正在住中应该能找到住法吧？你不要这样想，否则一定会大失所望的，因为“正在住”本身不存在，所以在这当中也找不到住法。仔细观察，的确找不到正在住的法，或者是已住，或者是未住，没有正在住。其实，也找不到事实存在的已住和未住，更找不到正在住。

“无生云何住”：一切法都无有生。既然无有生，哪来的住？无有生就是不存在的意思，不存在的法怎么还能住呢？如果不存在的法也可以住，石女的儿子也可以住，兔角也可以住。这是不合理的。

癸二、观察已灭未灭：

若诸法灭时，是则不应住；
法若不灭者，终无有是事。

“若诸法灭时，是则不应住”：一切法正在灭的时候不能有生，在这里也一样，此时不能有住。为什么？因为住相和灭相是相违的。若是灭相，就不能是住；若是住相，就不能灭。如同黑暗和光明，不能同一存在。所以，一切法正在





毁灭的时候不能住，也没有住法。

“法若不灭者，终无有是事”；无论何时何地，在何种情况下都找不到不是正在毁灭的法，所以也不能住。若世上有不是正在灭的法，也许可以为住法，但是没有这样的法。

所有一切法，皆是老死相。
终不见有法，离老死有住。

“所有一切法，皆是老死相”：一切有为法在任何时候都与老、死的自性息息相连，不离这样的自性。所以没有不是正在老、正在灭的法，一切都是正在老、灭。“老”不能完全理解为陈旧或衰老，它和“变”是一个意思。老即是变，死即是灭。其实，一切法都是正在变、正在灭的，没有不是正在变、正在灭的法。

“终不见有法，离老死有住”：在任何时、任何处、任何情况下去寻找，都找不到远离老死之自性的有为法。一切有为法都在刹那当中变，在刹那当中灭。这就是诸法的自性，这就是诸法的实相。

有为法的法相有三个或五个，无论是生住灭，还是生、有、住、老、无常（灭），仔细一观察，既是一体也不是一体，这就是不可思议的，不可言、不可喻。

既然一切法正在老（变），正在死（灭），没有不是老和死的自性，那么这个生、住怎么理解？有生才有灭，有住才有老。老应该是住的过程，怎么能没有生、住呢？它们说一就是一，说二就是二。仔细一观察，其实说一也不成立，说二也不成立。这是超越的，不可思、不可议、不可言、不可喻，这就是诸法的实相。

癸三、以前述相同之理而破：

住不自相住，亦不异相住。
如生不自生，亦不异相生。

“住不自相住”：这个住不是自相住。若自己没有对自己进行住的作用，就不能说是自相住。若是对自己进行住的作用，那么自己就对自己起作用了。这样，轻健者应该能骑上自己的肩头，锋利的剑应该能割断自己，这都不符合逻辑，也不符合真相。

若自性是住，还要住，又存在另外一种过患，即无穷地住。此外，自性若是住，自性上就有一个能作和所作，这样就成为他法了，成为两个法了，与实有之自性相违。

“亦不异相住”：住若不是自相住，而是由他法来住，那么这个他法的住也要用其他法来住，这样这个住就有无穷无尽的过失。

“如生不自生，亦不异相生”：这些推理在前面遮破生的时候已经使用过。如之前讲生：“若谓更有生，生生则无穷。”“此生若未生，云何能自生？”现在遮破住，这里可以换个词：“若谓更有住，住住则无穷。”“此住若未住，云何能自住？”

壬三（破灭）分二：一、宣说能损之理；二、遮止自宗相同之过。

癸一（宣说能损之理）分五：一、观察所作；二、观察所依；三、观察因；四、观察法之有无；五、以前述之理类推。





子一、观察所作：

法已灭不灭，未灭亦不灭，
灭时亦不灭，无生何有灭？

这些推理也已经用过，此处遮破灭的时候也是这样遮破的。

“法已灭不灭”：已经毁灭的法不用再毁灭，若还要毁灭，就有无穷灭的过失。

“未灭亦不灭”：尚未灭的法也无法毁灭。因为灭法尚未产生，不用灭。

“灭时亦不灭”：正在灭的法本身不存在，所以在这当中也找不到灭。

“无生何有灭”：有生才有灭。但前面已经进行过观察，这个生法了不可得。既然不存在生，没有生，哪来的灭？就找不到这个灭法。

子二、观察所依：

若法有住者，是则不应灭；
法若不住者，是亦不应灭。

“若法有住者，是则不应灭”：如果这个法是住法，则不应该毁灭，因为住法与灭法二者相违。

“法若不住者，是亦不应灭”：如果不是住法，也不应该毁灭。为什么呢？因为住法不存在。“不住”之法就是不存在，若是存在肯定有住，没有住就是不存在。既然不存在

所灭之法，这个灭就不成立，也就不用毁灭。

是法于是时，不于是时灭；
是法于异时，不于异时灭。

如果对方认为，在因毁灭以后可以产生果法。若因法不毁灭，怎么能产生果法？果法产生的同时因法毁灭了。

其实这也不可得，也经不起观察。这个因法既不是在因地的时候由自己来毁灭，也不是在果地的时候由这个果来毁灭的。比如乳汁变成酸奶时，乳汁是在因地时由自己来毁灭的，还是产生酸奶（果）时由果来毁灭？

“是法于是时，不于是时灭”：“是时”指因地，“是法”指因法。若在因地时由自己毁灭自己，就是自己对自己进行作用了，这个过失前面已经讲过。而且，若自己对自己进行作用，它就有能作和所作，那就不是“自己”，不是自性了，而成为两个法了。

“是法于异时，不于异时灭”：“异时”指果。因法也不是在果地时，由果来毁灭的。比如，在变成酸奶时，由酸奶来毁灭乳汁，这是不成立的。为什么？乳汁和酸奶二者有接触还是没有接触？

若是接触了，也不能成为因果。因为若是相接触，二者必须要同时存在，但这样就不能有因果关系。那就不是由乳汁产生酸奶，酸奶也不是以乳汁的因缘而产生的，这个因果关系不可成立。二者若同时存在，就没有因果关系。如果没有因果关系也能成为因果，那一切法互相都可以成为因果了。

若是没有接触，果法酸奶与因法乳汁根本没有接触过，





酸奶对乳汁的毁灭没有起过任何作用。若没有进行过任何作用也可以说“由他毁灭他”，那么一切法互相都可以成为毁灭法了。因为没有进行过任何作用，彼此没有接触过，也没有做过任何的事情，若这样也可以成为所毁和能毁，那么一切法都可以互相成为所毁能毁，这是不成立的。

子三、观察因：

如一切诸法，生相不可得。
以无生相故，即亦无灭相。

“如一切诸法，生相不可得”：一切法的自性上找不到一个生相。什么意思？一切法都不生，没有生，生不可得。

“以无生相故，即亦无灭相”：没有生就没有灭。既然没有生相，哪来的灭相？

在前面我们已经进行过观察，何时何地、何种情况下都找不到生相。既然没有生相，哪来的灭相？

子四、观察法之有无：

若法是有者，是即无有灭。
不应于一法，而有有无相。

“若法是有者，是即无有灭”：“有者”即有相。如果一切法是有相，那么就不能有灭相。

“不应于一法，而有有无相”：因为有相和无相是完全相违的。在同一时间、同一个法上，既有有相，又有灭相，这是不成立的。前面讲过“有相与无相，于一法非理”，就

是这个意思。

若法是无者，是则无有灭。
譬如第二头，无故不可断。

前面观察的是诸法若是有者、有相，那不能是灭相。因为在一个法上既是有相，又是灭相，这是不成立的，非理。

“若法是无者，是则无有灭”：“无者”指没有。如果诸法是没有的，即诸法不存在，那么就不存在该法的灭。

“譬如第二头，无故不可断”：比如只有一个头的人或牦牛，因为没有第二个头，若有人说：“我砍断了第二个头”，他说和没说一样。既然没有第二个头，怎么能说“砍断了第二个头”呢？仅仅这样说而已，实际上没有第二个头，所以就没有砍断。同样，不存在的法，却说该法毁灭了。既然没有所毁灭之法，又怎么能毁灭呢？

子五、以前述之理类推：

法不自相灭，他相亦不灭。
如自相不生，他相亦不生。

“法不自相灭，他相亦不灭”：法不会自灭，也不会由其他法来毁灭，二者都不成立。

“如自相不生，他相亦不生”：这与前面所讲的自生与他生的遮破方式相同。前面讲“自生及他生，生法不可成”，在这里则是“自灭及他灭，灭法不可成。”这都是前面已经用过的逻辑和推理。





癸二、遮止自宗相同之过[23]：

庚二、摄义：

生住灭不成，故无有有为。

这是总结。前面对生住灭进行了综合的遮破，也进行了个别的遮破，结果都是不可得，都无法成立。

佛讲了有为法的三个法相：生、住、灭。若有法相，肯定有事相，一定存在有为法。现在经过观察，生、住、灭都不可得，以此缘故，一切有为法也是不成立、不可得的。

己二、遮破无为法：

有为法无故，何得有无为？

既然有为法不存在，那么无为法也不存在。为什么？无为法本身是无实体的，是观待有为法而成立的。遮止了有为法，就成为了无为法。既然有为法不成立，遮止了有为法的无为法又岂能成立呢？因此无为法也不存在。

己三、遮止与圣教相违：

如幻亦如梦，如乾闼婆城。
所说生住灭，其相亦如是。

对方认为："佛陀说：'诸比丘，有为法有生、有灭，亦有自住法往他法之转变。'你们的立论岂不是与佛陀唱反调

[23]此科判藏文内容空缺。

吗？”意思就是，佛陀讲得这么清楚，你们还进行遮破，这不是跟佛狡辩吗？

哪是如此啊？其实，佛陀的这种说法并非了义之说，不是了义法啊！

“如幻亦如梦，如乾闼婆城”：佛讲，一切法如幻、如梦，如乾闼婆城。“如梦”，一切法犹如昨天晚上的梦境，现而无自性；“如幻”，一切法如幻相；“如乾闼婆城”，乾闼婆城也可以翻译成寻香城，指在大海上方、沙漠上方、原野等处，无实体而出现的空中楼阁、山川、林野、海空等各种景象。这都是在因缘和合下显现的，但是无有实体。佛在经中经常以这些法比喻诸法现而无自性。为什么说如幻如梦？如幻如梦就是现而无自性。梦境、幻相是有显现，但是找不到它的实体。一切法在显现上有，但若是以智慧去观察，都找不到事实的实体。

这些显现也不能说完全和梦境、幻相等同，这里只是来形容、表示诸法现而无自性的道理。佛讲生、住、灭等一切法，也可以说是一切境、一切事等都是现而无自性的，所以都没有可靠性，都在变化，很正常。为什么呢？因为都没有实质性，都是因缘和合的现相。什么样的因缘和合了，就会显现什么样的法，就会显现什么样的现象。聚散、好坏、来去都是如此。所以，大家应该把握当下，应该活在当下，这是最有利的，也是最正确的。

佛在《楞伽经》中云：“有为无为无自体相，但为凡夫愚痴妄执、分别有异，犹如石女梦见抱儿。”石女梦见抱儿，被抱的是梦中的儿子，能抱的这个人是梦中石女，能见所见、能取所取都是不存在的，但是凡夫却因愚痴而妄执、分别。





《般若波罗蜜经》中云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色非有为、非无为，受想行识亦复如是，若色受想行识非有为非无为者，此是般若波罗蜜。’”大家念《般若经》、《心经》等经典时，就要念这个义理。

《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来。”这也是在抉择佛的密意，在抉择诸法的实相。

这几天，我们学习《中观根本慧论》，也许对一个智者来说，内心会是非常欢喜踊跃的；若是对一个愚者来说，可能没有什么感觉、感触，心里不生烦恼就算是好的了。

我学《中观根本慧论》的时候年纪很小，也没学懂。现在一看，这里所用的很多逻辑都是相同的，虽然都很简单，但是却特别尖锐，一针见血，当下就都遮破了。龙树菩萨的确是位高僧啊！其实我们也学过很多更复杂的逻辑，但这里的这些逻辑既简单又特别尖锐，遮破的力量太大了，一步就到位。

《观三相品》讲解圆满。

八、观作作者品

丁八（观作作者品）[24]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛在《般若经》中云："作者不可得，其作业亦不可得。"意思是在一切时、一切处、一切情况下，没有所做的业，也没有能做的人或者众生，一切即是空性。无论是业还是作业的人或者众生，都是现而无自性，没有实质性。在究竟的真理当中，都是不可得的。这是《般若经》中讲的佛的究竟密意。在此处，龙树菩萨通过各种逻辑推理、观察量抉择了佛的究竟密意，即诸法的究竟实相。这是经部关联。

戊二、品关联：

本论始终在抉择空性，本品也同样在抉择大空性。对方认为：这些有为法应该是实有的，应该是事实存在的。因为有所做的业，也有能做的人或者众生，都是我们现量所见。佛在经中也讲，有人做善业，得到了善果——快乐；有人做恶业，得到了恶果——痛苦。如是因如是果，谁造谁受。既然有所作和能作，那么有为法应该同时存在。若一切有为法不存在，这些所作和能作、人或者事就都不应该存在，佛也

[24]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十七讲。





不应该这样宣讲。

现在我们对此观点进行分析和遮破。

此品分三：一、胜义中破作业及作者；二、名言中仅可安立；三、以此理类推。

己一（胜义中破作业及作者）分二：一、遮遣同品能作所作；二、遮遣违品能作所作。

作者有决定作者、不决定作者以及决定与不决定二者兼具的作者三类。决定作者指已有做的行为，通过做的行为已经成立的作者。不决定的作者是还没有通过行为成立的作者。作业有决定作业、不决定作业以及决定与不决定二者兼备的作业三种。决定作业是指决定已经成立的作业，即通过行为已经成立的作业。不决定作业指还没有成立的作业，即还没有通过行为成立的作业。现在对这些彼此之间做观察、分析，然后抉择。

庚一、遮遣同品能作所作：

决定有作者，不作决定业；
决定无作者，不作无定业。

这是在立宗。

“决定有作者，不作决定业”：通过做的行为已经成立作者，这样的作者叫决定作者。“决定业”即决定已经成立的作业。决定的作者不会做已经决定的作业，这是第一个立宗。

“决定无作者，不作无定业”：“决定无作者”是无决定

的作者，即还没有通过行为成立的作者。“无定业”指还没有成立的作业。不会由不决定的作者来做不决定的作业，这是第二个立宗。

下面阐述理由：

定作者无作，无作者成业；
有业而无作，无业有作者。

“定作者无作，无作者成业”：决定作者不作业，因为决定的作者通过作的行为已经成为了作者，既然他已经有做的行为了，就不必再做了。如果还要有作业：第一，这是不必要、没有意义的；第二，存在无穷无尽的过失。若一定要有一个作业，那就不是决定作者的作业，该作业就成为无有作者的作业了。

“有业而无作，无业有作者”：“有业”指决定作业，即已经成立的业。已经成立的业不需要再由作者来做，若还要再次由作者来作：第一，没有意义；第二，也有无穷无尽的过失。若一定要有作者，他就不是该业的作者，而成为无有业的作者了。

若不定作者，作不定之业，
作业堕无因，作者亦无因。

“若不定作者，作不定之业”：还没有成立的作者叫不定作者，即没有通过行为，没有通过作业，就成立为作者。不定作业是什么？还没有通过行为而成立的作业。

“作业堕无因，作者亦无因”：如果不决定作者作不定之业，则有作业和作者都成无因的过患。因为作者是通过作业而安立的，若没有作业，怎么能成为作者呢？若没有作者，





怎么能有作业呢？这二者是互相依赖的。此处这二者都是不决定的，作者没有成立作者，作业也没有成立作业，都是未作者、未作业。若是这样也能互相成为能作或所作，那么所作出来的业就会成为无因，能作的人或众生（作者）也成为了无因。

若要成为作者，就要有作业。作者的因是作业。不决定作业是还没有成立的作业，它就不是作业，若没有作业也能成立作者，这个作者就是无因作者。

若要成为作业，就要依靠作者。这个作业的因是作者。没有作者，就不能有作业。不决定作者就是不存在的作者。既然作者不存在，若它能成立作业，该作业就成为无因。

若堕于无因，则无因无果，
无作无作者，无所用作法。

“若堕于无因，则无因无果”：作业和作者都成为了无因，没有因就没有果。因为果是通过因成立的，因也是通过果成立的。观待果成立因，观待因成立果。

“无作无作者，无所用作法”：没有因也没有果，也就是作业和作者不存在，那么其所用的工具、材料等也都是不存在的。比如，陶师做陶罐，若没有陶师，也没有陶罐，那么哪来的陶泥、工具？木匠做木工，若木匠（作者）和作业（建造房屋）不存在，那么工具和材料等也都不存在了。

若无作等法，则无有罪福。
罪福等无故，罪福报亦无。

“若无作等法，则无有罪福”：“罪”指恶，“福”指善。

若没有作者和作业，则恶业和善业也就不存在了。因为既没有所做（作业），也没有能做（作者），能做和所做都不存在，所以善恶业也就不存在了。

“罪福等无故，罪福报亦无”：“罪报”指恶业的报应，即痛苦；“福报”指善业的果报，即快乐。造善业和恶业的人或众生（补特伽罗）不存在，所以善业和恶业就都没有因了。造善业、恶业的人或众生不存在，他们所造的善业、恶业也就不存在了，善报和恶报即快乐和痛苦也就不存在了，有这个过失。

若是作业、作者在胜义谛上实有、事实存在，那么善恶因果都不允许存在，这才叫断灭。若在胜义谛上、究竟实义上承许这些实有，那就是断灭法，这才是堕入无因无果。

若无罪福报，亦无大涅槃。
诸可有所作，皆空无有果。

“若无罪福报，亦无大涅槃”：若没有善业和恶业，也没有善恶业的果报，则解脱、究竟的涅槃也都不存在了。为什么？因为这时没有善报，而解脱、涅槃都是善业之果报，所以这都不存在。此外，因为不存在恶业，所以轮回、痛苦等恶业的果报也都不存在了。

“诸可有所作，皆空无有果”：甚至在世间，农民种地、工人打工等也都无有意义。因为因和果都不存在，那么一切所作都无有意义了。

作者定不定，不能作二业。
有无相违故，一处则无二。





“作者定不定，不能作二业”：无论是决定作者还是不决定的作者，都不能做决定的作业和不决定的作业。

决定的作者不能做决定的业，因为作者和作业都已经成立了。如果已经成立了还需要作者或作业，则有无穷无尽的过失。

不决定作者也不能做不决定的业，因为不决定的作者、作业都还没有成立，没有成立就是不存在。作业无作者，作者无作业，彼此都成为无因。

决定的作者做不决定的作业也无法成立。不决定的作业是没有成立的，因此无法对它进行作用。

不决定的作者也不能作决定的作业，因为不决定的作者不存在，犹如石女的儿子，他无法做所做的业。

“有无相违故，一处则无二”：是否存在既是不决定又是决定的作者？是否存在决定与不决定二者合一的作业？二者有没有互相成为能做和所做的情形？这是不可能的。为什么？决定作者是有，不决定作者是无，有和无二者是相违的。作业也是如此，决定作业是有，不决定作业是无，有和无相违。两个相违的法无法安立在一个法上，即“一处则无二”。决定不决定的作者和作业彼此无法能够成为能做和所做。

庚二（遮遣连品能做所做）分三：一、遮遣分别作者做分别业；二、遮遣分别作者做分别与二者兼具业；三、遮遣二者兼备作者做分别业。

辛一、遮遣分别作者做分别业：

有不能作无，无不能作有。
若有作作者，其过如先说。

“有不能作无”：“有”指决定作者。决定作者不能作不决定的作业。为什么？一者是已成立，一者是未成立；一者是有，一者是无，二者相违。这个作业是没有成立的，因无法对果进行作用，此二法无法能够成立因果关系。

“无不能作有”：“无”指不决定作者。不决定的作者不能做决定的作业。

“若有作作者，其过如先说”：由决定作者做决定作业，决定的作业由决定作者来做，这些情况在之前都已经进行过观察和遮破。前面以“定作者无作，无作者成业”、“作不定之业，作业堕无因”、“若不定作者……作者亦无因”、“定作者无作，无业有作者”等进行过遮破。

“定作者”是决定已成立的作者，他不能再有作业。已成立的作者，已经有作业了，若还要有一个作业，这个作业就是无作者之作业，就成为无因了。为什么？因为他不是作者的作业，作者已经有作业了，若还要进行作业，就存在无有穷尽的过失。

“不定之业”指没有成立的业。没有成立的业就是没有，若还要安立一个作业，这个作业就成无因了。

“不定作者”指未成立的作者。他没有成立，是不存在的，若必须还要安立一个作者，那这个作者就成为无因的作者了。因为他没有作业，没有通过作业成为作者。

“定作者无作，无业有作者”，这些内容前面都已经遮破过了。





辛二、遮遣分别作者做分别与二者兼具业：

决定之作者，不作不定业，
及定不定业，其过先已说。

决定的作者不会做不决定的作业，也不会做决定与不决定二者兼具的作业。其过失在前面已经进行过遮破，即“定作者无作，无作者成业”、“作不定之业，作业堕无因”、“有无相违故，一处则无二。”比如，决定的作者不会做决定与不决定二者兼具的作业。定不定二者兼具的作业是不存在的，因为决定是“有”，不定是“无”，“有无相违故，一处则无二。”两个相违的法无法安立在一个法上面。

若作者不定，不作决定业，
及定不定业，其过先已说。

“作者不定”是指不决定的作者，即还未成立的作者。“决定业”就是已成立的作业。“定不定业”指既是成立（决定）又是未成立（不决定）的业。不决定的作者不做决定业及决定不决定二者兼具的作业，此理在前面也已经遮破了。即“若不定作者……作者亦无因”、“有无相违故，一处则无二”等。他为什么不做定不定业呢？因为定不定是相违的。

辛三、遮遣二者兼备作者作分别业：

作者定不定，亦定亦不定，
不能作于业，其过先已说。

作者有决定作者、不决定作者以及决定与不决定二者兼

具的作者这三类。“亦定亦不定”是什么？就是既是决定作者，又是不决定作者，二者兼备。这三种情况下都不能作业，其过失在前面已经讲过了。即采用“有无相违故，一处则无二”、“定作者无作，无作者成业”、“作不定之业，作业堕无因”等进行遮破。

己二、名言中仅可安立：

因业有作者，因作者有业，
成业义如是，更无有余事。

对方并没有心服口服，仍然强词夺理道：“你们这样对因果、作者与作业一概加以否认，纯粹是不折不扣地毁谤这些名言。”

我们不是诽谤名言。对方是在胜义谛上做的承许，我们也是在胜义谛上进行的遮破。若是你在胜义谛上承许有作者、作业，承许业因果，那就都成为实成法了。在这样的情况下，不能有因，也不能有果，不能有所作的业，也不能有能作的众生或人，这是真正毁灭因果。因为胜义谛上的承许就成为实成了，在胜义谛上是恒常的、独立的、无有变化的、不能观待的。而因与果、所作的业与能作的众生等，这些都是互相观待、互相依赖的。若是恒常不变、独立存在，这些法就都无法安立了，这才是真正地毁灭因果，毁灭这些缘法。这些在前面已经进行过遮破。

我们是在胜义谛上进行遮破，抉择的是空性。所谓空性，指体上都没有，都不是实有。在抉择空性的同时，也是在体现缘起。





“因业有作者，因作者有业”：观待因而成立果，观待果而成立因。作业和作者也是如此，通过作业然后成立作者，通过作者然后成立作业，二者互相这样观待。

“成业义如是，更无有余事”：成立作业与作者、因与果等，都是这样互相观待或互相依赖而安立的，这是它的实际意义。除此之外，没有其他。

因和果互相依赖，作者和作业也互相观待，这样才能如是地成立。否则，若你在胜义谛的观察量面前承许，认为都是实有，我们刚才已经辩论过，给你方安立的这些过失，你根本无法推翻和反驳啊！若你是个智者，就应该同意我的观点了。若仍然固执，那就不是我辩论的对境。若是你现在不能反驳，就应该心服口服，对中观五体投地“投降”了。

己三、以此理类推：

如破作作者，受受者亦尔。
及一切诸法，亦应如是破。

本品主要遮破的是实有的作者和作业，其他都如此。对受和受者、想和想者、行和行者等如是进行观察，都一样能彻底遮破。所生与能生、所取与能取、所见与能见、支分与有支、量与所量等等，都是互相观待而成立的，对其自性根本不成立的道理了了于心。通过这些逻辑或推理，通过这些观察量观察，都能够了悟，诸法在究竟实义上都是了不可得的。

在世上不能有一丝一毫的实成法，否则，这一切都不能显现了。为什么？因为它是独立的，在这个世上只能有它自

己，不能有其他任何法存在。若是有别法、他法存在，它就不是独一无二、独立存在的了。此外，它是恒常不变的，前后不能有变化。若是前后有丝毫变化，就不是实成了。若承许这样一个实成，最终它自己也不能存在，那么一切都没有了，这叫断灭。

《般若波罗蜜经》中云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色非作者使作者，如是受想行识亦非作者使作者。若色至识非作者使作者，此是般若波罗蜜。'""佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色非善，非不善，受想行识亦复如是。若色至识非善非不善，是名般若波罗蜜。'"

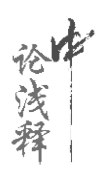
色受想行识即五蕴，都没有作者，没有由作者来作，这就是般若波罗蜜。不是善也是善，善而不善，色受想行识乃至一切法都是如此，这就是般若波罗蜜。

《摩诃般若波罗蜜经》中讲道："舍利弗言：'婆伽婆，无作是般若波罗蜜。'佛言：'作者不可得故。'"因为作者不可得，作业也不可得。

这些都是佛在《般若经》中讲的义理，都是大空性之理，大家明白也要明白，不明白也要明白。若是想解脱，必须要明白此理，必须要证悟这样的真理。若是不想解脱，我也无话可说了。

《观作作者品》讲解圆满。





九、观本住品

丁九（观本住品）[25]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛在经中讲："诸行以我与我所空。"我不可得，我所也不可得。本品中所讲的"本住"指人我。佛在《般若经》中讲，"我"是空，"我所"也不离空，都无有自性，都是空性。"若无众生，则寿命不可得。"这也是佛在经中所讲的真理。如果没有众生，当然也没有寿命，好比没有墙壁就没有壁画一样。"诸法如泡、如芭蕉、如幻、如虚空之电、如水月亦如阳焰"。一切法如水上的水泡，看似很美，但是根本无法取到手里；像空中的彩虹一样，绚烂无比，却无处可寻；如芭蕉树，看似有，但根本找不到它的核心或本质；如幻相、空中的闪电、水中的月影，以智慧进行观察根本找不到自性。

一切法在刹那当中生灭，但事实上没有生灭。若是有实实在在的生灭，就不能在刹那当中生灭。一刹那就是一念，一念是细之不能再细的念头。现在所讲的刹那，指的是短得不能再短的时间，且没有前后程序。在这样的一个刹那当中，既是生又是灭，这个生灭是没有自性的。若是有自性，生相和灭相相违，二者在同一时间、同一法上面不可能同时存在。生也好，灭也好，就一瞬间，就那么一念。所谓"一瞬间"

[25]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十八讲。

就是指一念，只是这样形容。都在讲无有自性，自性不是实有，所以一切法了不可得。有自性也不可得，无自性也不可得。就像这些幻相，说有也没有，因为找不到它的自性；说没有也有，因为都能显现，都能见到。

以这些做比喻，主要说明诸法现而无自性。“我”、“我所”都是空性，都不可得。

戊二、品关联：

清辩论师所著的《多给巴瓦》中云：“正量部、犊子部、贤道部、郁多罗部（无上部）、法藏部五大派别的论师们宣称：补特伽罗是实有的。”

佛教分大乘、小乘。小乘也有很多宗派认为人我是事实存在的，比如正量部、犊子部、贤道部、无上部、法藏部，而小乘的有部和经部不承认人我事实存在。本品主要是破人我——补特伽罗，补特伽罗指人我。“我”存在了，“我所”也就存在了，一切蕴、处、界等法也都应该存在。

佛陀在经中也讲过，比如，受法就是快乐、痛苦等，领受者是补特伽罗。倘若能行持善法、积累善根，就可以感受快乐，这时存在领受者补特伽罗；倘若造恶业了，就会感受痛苦，这时也存在领受者补特伽罗。这都是现量所见，也是佛在经中亲自宣讲的，这些都应该能够成立。

现在就要对这种观点进行遮破。

此品分二：一、陈述他宗；二、破其立宗。

己一、陈述他宗：





眼耳等诸根，苦乐等诸法，
虽有如是事，是则名本住。

这是对方的观点。对方认为：有见就有见者，有触就有受，有受就有受者。六识通过六根取六境，六境、六根、六识的和合叫触。受是意识，感受各种快乐、痛苦以及乐苦平等受。领受者此人或众生就是所谓的“本住”。他摄集眼、耳、鼻、舌、身等五根，加上包括五境在内的色蕴、触、受、作意等心所（苦乐），以及其他诸蕴等。为什么说“本住”呢？因为若没有领受者，就没有受，没有受就没有所受法。所以领受者（人或众生）原本就存在，一开始就存在，所以叫“本住”。这个“本住”也就是指人我，也可以理解为“自我”。

这是对方立宗，下面是其理由。

若无有本住，谁有眼等法？
以是故当知，先已有本住。

“若无有本住，谁有眼等法”：若没有“本住”，就没有见者、受者等。若是没有见者、受者等，则无有见、受、闻等，见法、受法、闻法等法也就不存在了。

“以是故当知，先已有本住”：所以应该先有领受者。领受者通过六根取六境，感受着喜怒哀乐。没有领受者人我，怎样领受啊？既然没有领受，就没有所受的法。所以，对方认为必须得先有领受者。正如存在张三，才能有张三所积累的财富；存在张三，才能有张三所享受的财富。若张三不存在，就没有他所积累的财富、所享受的财富。所以领受者人

我首先必须存在，即本住必定先存在。

这两段偈颂是陈述他宗，以下是正式遮破。

己二（破其立宗）分三：一、破领受者我；二、以此理亦可遮破他法；三、以遮遣而摄成立之义。

庚一（破领受者我）分三：一、破领受者于一切所领受前成立；二、破领受者于分别所领受前成立；三、破领受者存在因法。

辛一（破领受者于一切所领受前成立）分二：一、破无立我之因；二、破立我之因不观待。

壬一、破无立我之因：

若离眼等根，及苦乐等法，
先有本住者，以何而可知？

领受者人我和所领受之法也是相观待或有因果关系的。有受法，才有受者；有领受之法，才有领受者人我。如果没有受法，领受者就无因而成立。若按对方的观点，领受者必须先成立。但没有见法，怎么能成立见者？没有受法，怎么能成立领受者呢？若没有见法也能成为见者，没有受法也能成为受者，则一切都可以成为见者，成为受者。若是没有见法、没有受法也能成为见者或受者，那么此见者和受者都是无因而成了。可见，这是不合理的。

壬二、破立我之因不观待：

若离见法等，而有本住者。





亦应离本住，而有所受法。

若离开领受的见法等，领受者人我却在之前存在，也即本住成立，则离开领受者（本住），所领受的诸法也应该存在。“离本住”指离开领受者。若离开领受者而有受法，那么肯定是没有见者而有见法，没有受者而有受法。这样，柱子、宝瓶也可以成为领受者。为什么？因为若没有见法（见之行为）、没有受法（受之行为），也可以成为见者和受者，那一切都可以这样成立。

以法知有人，以人知有法。
离法何有人？离人何有法？

领受者和所受法二者是观待成立的，以领受的法表明领受之人，以领受者表明所领受的法。若有领受之法，就可以成立领受者人我；若是有领受者，就可以成立所领受的法。有领受之法才有领受者，有领受者才有领受之法。有受者才有受法，有受法才有受者。

“以法知有人，以人知有法”：“法”指领受之法。有领受之法，才能了知领受者补特伽罗这个人我。以这个领受者人我，才能了知领受之法。

“离法何有人？离人何有法”：离开领受之法，就没有领受之人；离开领受之人，就没有领受之法。比如，没有张三，就没有张三所做的宝瓶；没有张三所做的宝瓶，就没有做宝瓶者张三。

辛二、破领受者于分别所领受前成立：

一切见等前，实无有本住，
见等中他法，异时而分别。

这是对方的观点。

"一切见等前，实无有本住"：经过这样观察，在见、闻、嗅、触这些受法前，确实没有领受者。

"见等中他法，异时而分别"：但是，见有见法，闻有闻法，受有受法，在个别的所受法前有受者。比如，在见与见法之前有见者、领受者，即补特伽罗这个人或众生；在受和受法之前有领受者。

下面是进行遮破：

一切见等前，若无有本住。
一一见等前，云何能知尘？

"一切见等前，若无有本住"：前面已经进行过观察，在这些见和见法、受和受法等之前，不存在领受者本住。

"一一见等前，云何能知尘"：那么，个别的见或见法、受或受法之前，也不能存在丝毫的见者、领受者。在见或见法、受或受法之前，都是一样，不可能存在本住，不可能存在领受者，即补特伽罗这样一个人我。

比如，所有的沙子里没有芝麻油的成分，那每一粒沙子里也不会有芝麻油的成分。个别见、见法，闻、闻法前若是有本住（见者或领受者等），以前面的推理方式，统统都能遮破。

见者即闻者，闻者即受者，
如是等诸根，则应有本住。





如果承许在各个所领受的见法等之前，领受者（本住）自身可以存在，则有过失，即离开见的听者仍然是见者，离开听的见者仍然是听者，这是不合理的。

若见闻各异，受者亦各异。
见时亦应闻，如是则神多。

“神”指人我。如果见闻受者等都不一样，见有见者，闻有闻者，受有受者，各有各自的主宰、领受者，那么在一个相续中就存在众多人我、领受者的过失。

辛三、破领受者存在因法：

眼耳等诸根，苦乐等诸法，
所从生诸大，彼大亦无神。

如果对方又提出：在见法等之前，领受者人我的安立不会成为无因。如云：“以名色之缘而曰处。”在见闻等法之前，作为色法的四大已经存在，此四大可以作为领受者成立之因。所以，在四大之前，领受者存在。

“眼耳等诸根，苦乐等诸法，所从生诸大”：六根、六境都是通过四大——地大、水大、火大、风大而成立的。

“彼大亦无神”：以四大为因，可以产生眼耳等诸根，以及受（苦乐）等诸法。在四大方面，也不存在领受者人我，所以本住不存在。

庚二、以此理亦可遮破他法：

若眼耳等根，苦乐等诸法，

无有本住者，见等亦应无。

若没有见者、受者等领受者，则见法、受法等所受法也都不存在。

庚三、以遮遣而摄成立之义：

见等无本住，今后亦复无。
以三世无故，无有无分别。

通过三时进行观察。未见之前、正见之时、已见之后，见者、领受者人我都不存在。

在未见之前，若存在领受者，前面已对此进行彻底地驳斥。若在已见之后存在领受者，则所领受之法会成为无因，因为二者是相观待而能成立的缘故。若在正见的同时存在领受者，这也无法成立，因为前面已经对“各自的成立不可能一起”等推断方式进行破斥。

所谓领受者人我“有”以及“无”的分别，都是不存在的。领受者这个人我不是实有，即没有，但这个“无”也不存在。“无”是通过“有”而建立的，若它不是“有”，那“无”也就不存在了。所以“无有无分别”，没有“有”“无”的分别。既然现在不是有，那是不是“无”啊？不是无。为什么呢？有“有”才有“无”，既然没有“有”，那“无”也不存在，都是错误的。

如是的深意，《般若波罗蜜多》经中云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色无见者使见者，受想行识无见者使见者，若色至识无见者使见者，此是般若波罗蜜。复次色无知者见者，受想行识无知者见者，若色至识无知者见者，此是





般若波罗蜜。’”《入楞伽经》中云：“正智慧观察，自性不可得，是故不可说，及说无体相。”以智慧进行观察，“有”、“无”一切都是不可得的。

在本品中，主要遮破人我。通过对所领受的法和能领受的人我二者进行观察：若没有所领受之法，不可能有领受者人我；若没有领受者人我，不可能有所领受之法。遮破人我时，虽然这里所用的逻辑很简单，但以这样的逻辑去推理和观察，也一样能遮破。其他一些论典里有更多、更复杂的逻辑来遮破人我，但是用不着。这也是因为众生的根基和意乐不同，有的喜欢简明的，有的喜欢复杂的，因此复杂的逻辑都是为了喜欢复杂的众生而宣讲的。

没有领受之法，哪有领受者人我？先有领受者人我是不合理的，先有领受之法也不能成立。因为二者都没有一个事实的自性，这就是诸法的空性。犹如先有鸡还是先有蛋？没法说清。若先有鸡，那鸡是哪来的？若先有蛋，那蛋又从哪来的？龙树菩萨用的也是这个逻辑，其实很简单。但我们没有进行过观察，就把苦当成乐，假当成真，在这样一个迷乱的现相当中如此迷惑。若自己能够去寻找自性，去进行观察，其实很简单。

很多世人无论做什么都非得要在相上安立，一定要靠自己的见闻觉知去判断，这是不可能找到事实真相的。你不相信不可思议，就无法能够找到真理。多年来，科学家、哲学家都没有找到宇宙的起缘，为什么？因为他们不懂缘起空性这些道理。讲无我、空性，并非什么都没有了。空性也就是缘起，缘起也就是空性。

《观本住品》讲解圆满。

十、观燃可燃品

丁十（观燃可燃品）[26]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛陀在经中讲："燧木及燧砧，手作三者聚，此等缘生火，生后速失灭。智者寻其来，以及所去处。然于诸方隅，不得若来去。蕴界以及处，内空外亦空，无住我所空，诸法如虚空"等，宣说了无有燃与可燃的道理。

燧木及燧砧是古时一种生火的器具。"手作三者聚"，手里拿着燧砧和燧木，二者互相摩擦就会燃起火，以手、燧木、燧砧生火，然后产生火焰。"生后速失灭"，火生起后还会熄灭。"智者寻其来，以及所去处"，有智慧的观察者观察火的来源和去处。"然于诸方隅，不得若来去"，但没有找到实实在在的来源与去处，也没有找到实实在在的生与灭。以此类推，从而抉择一切法不生不灭。"蕴界以及处"，五蕴、十二处、十八界在前面都讲过，五蕴包含一切有为法，不包含一切无为法；十二处、十八界包含一切有为法和无为法。"内空外亦空"，外在的物质是空，内在的精神也是空，空本身也是空。"无住我所空，诸法如虚空"，一切都抉择为空。空有十六类等很多分类，轮涅一切法，包括我所等都是空，无



[26] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第十九讲。



我和空性也是空。为什么说一切法犹如虚空呢？因为虚空没有实质性的自性。佛在多处都有类似的宣讲。所以佛通过宣讲能燃和所燃的道理，从而抉择一切法都是空性。我们在这部论典当中也抉择此理，抉择佛所讲的深意。

戊二、品关联：

本品从能燃和可燃这个方面抉择空性。有实宗常以能燃和可燃做比喻，之前他们曾以“火虽不能自燃，但是能燃他法”为喻，说明“一切法虽然不能自生，但是可以他生”，我们曾对此进行了遮破。

前一品中，我们已经对领受者人我和所受法（六境、六根、喜怒哀乐的受法等）进行了观察、分析，结果都是不可得，都没有实质的本性。在此处，有实宗认为领受者人我与所领受的法是存在的，因为它们互相观待的缘故，如同火与柴薪一般。他们认为能燃（火）是作者，可燃（燃烧的木柴）是作业，既然有这样的能作和所作，受者和受法也是可以存在的。

现在就要对此观点进行遮破。

此品分三：一、破火与柴薪；二、以此理亦可类推他法；三、呵斥违品之见。

己一（破火与柴薪）分三：一、破他宗之安立；二、破观待而成立；三、摄以破成立之义。

庚一（破他宗之安立）分二：一、以观察破一体成立；二、以观察破异体成立。

辛一、以观察破一体成立：

若燃是可燃，作作者则一。

对方认为“领受者与所领受的法，其本体不成立”的说法是不合理的。因为相互观待而成立的法应该具备体性，这是现量可见的。观待木柴而产生火，火并非不具备自性，因为暖热、燃烧的自性与其结果可得的缘故。同样，观待火而产生的即是木柴，其自性也是具备的，因为所燃烧的是四大自性的缘故。

现在对此观点进行观察。“燃”指正在燃烧的火，“可燃”指正在燃烧的柴薪。若能燃（火）和可燃（柴薪）存在，二者是以一体的形式存在还是以多体的形式存在？

“若燃是可燃，作作者则一”：若二者以一体的形式存在，能燃与可燃就是一个自性，作者和作业成为一体了。这样有很多过失：存在自己对自己进行作用的过失；既然存在作者和作业，就有能作和所作的分别，实际上成为多体了，而不是一体；能燃（火）即是可燃（木柴），能燃本身也是燃，若还要燃他法，那就要无穷地燃；可燃即是能燃，可燃本身也是燃，若还要燃，也有无穷燃的过失。这些在前面都已经讲过，在这里容易能够了知。

若二者以多体、他体的方式存在，也有过失。下文是对此进行的仔细遮破。

辛二（以观察破异体成立）分三：一、以太过而破；二、破离过之答复；三、宣说其他能损之理。



壬一、以太过而破：

若燃异可燃，离可燃有燃。
如是常应燃，不因可燃生。
则无燃火功，亦名无作火。

“若燃异可燃，离可燃有燃”：能燃指正在燃烧的火，可燃指正在燃烧的柴薪。这二者若是多体、他体，能燃离开可燃而存在，可燃离开能燃而存在，则有以下过患。

“如是常应燃”：过患一，恒常燃烧。如果没有正在燃烧的柴薪，正在燃烧的火不会存在。若存在，这个火成无因而生。为什么？因为它是离开可燃（柴薪）的。离开可燃（柴薪），能燃的火、正燃烧的火就是无因而生。若无因而生，则存在恒时有或恒时无的过失。若存在正在燃烧的火，此火应该恒常存在，不能有熄灭的时候。若有一个恒常存在的法，那世上除了它自己不能有任何其他法存在。因为它是恒常不变的，若有他法存在，它就有变化了。即从无有他法的状况变成了有他法的状况，而且在它自己的空间里另外存在了一个占有空间的他法，这也是变化。

“不因可燃生”：过患二，不依可燃即可产生。若是一个恒常的法，或者恒常有，或者恒常无。若能燃恒常有，它不是因可燃而生的；若能燃恒常无，即永远不存在，可燃也无法令其燃，也不存在没有能燃、可燃的燃法。

“则无燃火功”：过患三，不需要燃火功用。若能燃（火）恒时存在，它是不依赖于自己的因缘的，则我们为了生火而采取的这些方法都是徒劳无益的。比如收集干柴、点火、通过各种器具把火燃起，这些都没有意义。若能燃（火）恒时

无有，则如兔子头上的角或石女的儿子一样，对它无法进行任何作用。因此对它所进行的任何努力都是多此一举，没有意义。

“亦名无作火”：过患四，成为无作火。燃若离开可燃，即对可燃（木柴）没有做任何举动，没有起任何作用。既然它没有对自己燃烧的木柴做什么，更不能对其他法做什么。它是能作，应该有作业，但是它没有作业，因此就不是能作，所以名“无作火”，即无有作业之火。

可见，共有四个过患：其一，燃者恒时存在。其二，不依可燃（木柴等），它自己就能无因产生。其三，不需要燃火功用。我们为了生火所做的一切行为都是多此一举，徒劳无益。无论它恒时存在还是恒时不存在都一样，对它做任何事都是没有意义的。其四，成为无作火，即无有作业的火。它是不能燃烧的火，既然它没有燃烧之行为，怎么能成为燃者呢？

燃不待可燃，则不从缘生。
火若常燃者，人功则应空。

“燃不待可燃，则不从缘生”：“燃”指能燃之火。“可燃”指燃烧的木柴等，也可以说是柴薪。能燃之火和可燃之柴薪都是正在燃烧着的。能燃之火若不观待于可燃，相当于不观待于自己的因缘，这样它就不是由自己的因缘而生的。

“火若常燃者，人功则应空”：若能燃（火）不观待可燃的柴薪而成立，则它就不是从自己的因缘而生，则或者恒时存在（有），或者恒时不存在（无）。若恒时存在，它就是“常燃者”，即恒常燃烧着的火。那么人们为了保持火焰的常燃不灭等而收集木柴等功用，也就成了多此一举。即往火





里添加木柴或其他可燃物，使它继续燃烧而不熄灭，这都是徒劳的，为什么？因为火焰本身就是常燃不灭的，所以为了使它长燃不灭而进行的这些行为都没有意义，多此一举。

壬二、破离过之答复：

若汝谓燃时，名为可燃者。
尔时但有薪，何物燃可燃。

如果对方辩白道：虽然木柴与火是异体、他体，二者不是一个自性，但也并不是说没有木柴却必须产生火。即使二者为异体，但没有木柴就没有火，它们二者是相观待的。否则，又是什么缘故而使火炽燃呢？火所燃烧的性相者就是木柴，火必须依赖木柴才能得到。所以，它们并不是各自孤立而存在的。

对方的意思是：你们的观点有点太过了，虽然二者是他体，即以多体的形式存在，不是一个自性的一体，但也是互相依赖、互相观待的。不会存在没有木柴也能产生火的过失。可燃（木柴）要观待能燃者（火），若没有火，它也不能自燃。能燃者（火）也必须依靠这些可燃（木柴）等，若没有可燃，它也不可能燃着。

“若汝谓燃时，名为可燃者”：若你们认为柴薪正在燃烧时，就可以成立燃与可燃，能燃靠可燃而成立。

“尔时但有薪，何物燃可燃”：但正在燃烧时，如果木柴舍弃了原有的实体而变成火，则除了火以外没有其他的木柴。只有能燃火，没有所燃木柴。如果木柴并未舍弃原有的实体，而是以实有异体的方式住于火中，那么火又如何能使

木柴燃烧呢？二者若是以多体的方式存在，木柴仍是木柴，火没有使它燃烧。它们相互之间并没有关联，成了互不观待的他体，如同东方的火与西方的木柴一般。有可燃，然后燃这些可燃才是燃者。若没有燃这些可燃，怎么能成为燃者呢？若没有燃烧这些可燃（木柴）等也能成为能燃，那一切都可以成为燃者。燃与可燃只是这样安立，仔细观察，都是不成立的。

壬三（宣说其他能损之理）分二：一、正破；二、破离过之答复。

癸一、正破：

若异则不至，不至则不烧，
不烧则不灭，不灭则常住。

这是从二者是否接触的角度来进行遮破。能燃者火与可燃者木柴，二者应该是能作和所作，即作者和作业。但是，火燃木柴时，二者是否有接触？前面已经对此进行过抉择，无论是否有接触，都是不合理的。

“若异则不至”：“至”指接触。他们二者若是异体、多体，即两个自性实有的法，则二者在任何时候都如同光明与黑暗一样，不能互相接触。

“不至则不烧”：没有接触就不能燃烧。若二者根本没有接触，而火就能燃烧木柴，则有“西边的火也能燃烧东边的木柴”的过失，一切都可以彼此互相成为能燃和可燃。

“不烧则不灭”：二者在任何时候都如同光明与黑暗一





样不能互相接触。不能接触就无法燃烧，如同西方的火不能燃烧东方的木柴一般。如果木柴不能燃烧，就不会因木柴穷尽的功效而使火熄灭，火就不能有灭。

“不灭则常住”：如果火不能熄灭，则其自身就成为恒时燃烧、常住不灭之法了。

癸二、破离过之答复：

燃与可燃异，而能至可燃。
如此至彼人，彼人至此人。

这是对方的观点。对方认为，虽然燃（火）与可燃（木柴）是异体、他体，但二者可以接触。如同张三和李四是他体，但二人可以接触，张三可以接触李四，李四可以接触张三。

若谓燃可燃，二俱相离者。
如是燃则能，至于彼可燃。

我们可以通过三时的角度观察：已过去的不能接触，未产生的不能接触，不存在正在接触的时候，所以二者不能接触。

张三和李四是实实在在两个不同自性的法，在名言上可以有接触，但二者在胜义谛上不能有接触。二者没有实实实在在的接触，只是名言上可以有假立的接触。能燃和可燃也是如此。对方的比喻和意义是迥然不同的。比如张三和李四，人和人可以接触，可燃和能燃不能接触。为什么？因为二者是互相观待的两个法，必须先有一法，才可以成立另一法，但二者却不能有前后次序。此外，这里通过三时的角度观察

而遮破也可以。

庚二（破观待而成立）分二：一、正破观待而立；二、宣说旁破他理。

辛一（正破观待而立）分三：一、破前后之观待；二、破成与不成之观待；三、摄以破成立之义。

壬一、破前后之观待：

若因可燃燃，因燃有可燃，
先定有何法，而有燃可燃？

“若因可燃燃，因燃有可燃”：“可燃”就是柴薪，“燃”是火。可燃与燃二者相互观待才可以成立。观待柴薪，才有火。有能燃火，才有正在燃烧的可燃木柴。若没有能燃的火，怎么可能有这些木柴正在燃烧这种状态？

“先定有何法，而有燃可燃”：若二者相观待，则应先安立其中的一法，观待此法才能成立另一法。那么，于此二者当中，究竟是哪一法首先成立的呢？

若因可燃燃，则燃成复成。
是为可燃中，则为无有燃。

“若因可燃燃，则燃成复成”：若先有可燃（正在燃烧的柴薪），然后有燃（火），这是不合理的。既然柴薪已经燃着了，就不需要能燃的火再去燃，否则已经燃了还要燃，就要无穷的燃。

“是为可燃中，则为无有燃”：若火尚未成立，则所观



待的可燃也不能成立，因为没有燃法使其成立。这里没有能燃之火，则对方所承许的在火之前首先成立的所焚烧的木柴，就成了不观待火的木柴了，这是不成立的。

若先有能燃者火，也同样不合理。既然它已经燃着了，就不需要再由柴薪来燃了。而且此火的产生也成为无因。

可见，无论是先有能燃的火还是先有可燃的木柴，都是不合理的。

壬二、破成与不成之观待：

若法因待成，是法还成待，
若所待可成，待何成何法？

对方又提出：此二者并非以先后次序成立的，而仅仅是在同一时刻，因火的成立而成立木柴，也因木柴的成立而成立火。

“若法因待成，是法还成待”：如果此法是通过观待彼法而成的，而此法也是彼法的观待之法。若没有观待的法，即对方不存在，就不能成为观待。

“若所待可成，待何成何法”：若所观待的法成立，那么究竟是何者观待何者而成立的呢？

能燃和可燃二者中，先有能燃不合理，先有可燃也不合理。若二者同时存在，互相之间也是没有关系的，因为二者是有各自自性的两个实有法。只要是实有的法，就不能互相观待。比如，若是有能燃的火存在，同时可燃的木柴也要存在。若不存在，也就是不成立。

若法有待成，未成云何待？

若成已有待，成已何用待？

“若法有待成，未成云何待”：如果所观待的法是尚未成立的法，那怎么观待呢？刚才讲过，若成立观待，必须有对方。既然对方还没有成立，这时怎么观待呢？如同石女的儿子一样根本不存在，所以无法观待。

“若成已有待，成已何用待”：如果所观待的法是已经成立的法，也不合理。既然已经成立了，就更不需要再观待了。

可见，所观待的法无论是已有的还是未有的，都不合理。

壬三、摄以破成立之义：

因可燃无燃，不因亦无燃。
因燃无可燃，不因无可燃。

“因可燃无燃，不因亦无燃”：无论是否观待可燃（木柴），都无有能燃的火。有因不成立，无因也不成立。

“因燃无可燃，不因无可燃”：无论是否观待能燃（火），都无有可燃者木柴等。

辛二（宣说旁破他理）分二：一、遮破可成；二、以前述之理类推。

壬一、遮破可成：

燃不余处来，燃处亦无燃。

对方仍然一意孤行地认为：现量可见木柴被火燃烧，因





此火与木柴就是存在的。

燃者火本身是不可成立的。若火存在，必须是从可燃里燃起，而不可能从铁或石头等他处燃。但是，燃处（可燃的木柴）上面也没有燃，这在前面已经讲过。

壬二、以前述之理类推：

可燃亦如是，余如去来说。

“可燃亦如是”：可燃也是如此。可燃在能燃（火）的地方不存在，在除了能燃的他处也不存在。

“余如去来说”：其他遮破方式，用《观去来品》里讲的那些推理方法去推理。

庚三、摄以破成立之义：

可燃即非燃，离可燃无燃，
燃无有可燃，燃中无可燃。

“可燃”指柴薪，“燃”指能燃之火。可燃不是燃，离可燃也无有燃。燃里没有可燃，燃中无有可燃，这些在前面都已经讲过。

己二、以此理亦可类推他法：

以燃可燃法，说受受者法，
及以说瓶衣，一切等诸法。

我们遮破了能燃与可燃，可以以这种方式去观察或遮破其他法。如受和受者、听和听者、见和见者等。一切法经过

这样的观察或遮破，都是不可得的。对宝瓶、陶师和陶瓶进行观察，对制衣者和衣服也可以进行观察，都是同样的结果。乃至对所吃和能吃、能睡的人和睡觉之间进行观察，都是无有自性，不可得。

己三、呵斥违品之见：

若人说有我，诸法各异相，
当知如是人，不得佛法味。

这样进行观察，一切法最终都无有自性，不可得。如果有人还扬言：领受者人我及其所领受的五蕴存在，果法等诸法以及经纬等法也是以一体与异体的方式存在。若仍这样说、这样想，这样执着，龙树菩萨云：此人不可能精通佛法所强调的远离常断的缘起甚深之法的道理，因为以如此的耽执，在正量面前无法立足的缘故。若仍这样继续执着，此人无法得到真正的佛法，也不可能了知缘起性空的道理。

其实，真正的佛法就是缘起性空。只有懂得了缘起性空，才懂得了真正的佛法。难道因果和轮回等不是佛法吗？是佛法，但都是在空性的基础上讲的缘起。无我和空性是从体上讲的，轮回和因果是从相上讲的，二者也是一体的。所谓一体，即不可分割。不能说是一体，也不能说是他体，在究竟意义上都是同一的，就是这样的一个真理。大家若想了解佛法，想真正得到佛法，就去认真地研究缘起和性空的道理，然后去领悟和证得这样的真理，才能获得真正的佛法，才能获得真正的解脱。

《梵天王请问经》中云：“离身不见法，离法不见身，





不一亦不异，应当如是见。”

《三摩地王经》中云：“若历数百劫焚燃，虚空从未被烧及。证诸法同虚空者，彼于火中永不焚。”

本品抉择的是能燃（火）和可燃（木柴），若去真正领会，这里讲的就是诸法的实相，是大空性，也是佛究竟的密义。解脱、成佛都要靠这些。虽然看似简单，但若真正去领会，也是非常难的。

《观燃可燃品》讲解圆满。

十一、观本际品[27]

丁十一（观本际品）[28]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

《般若经》云：“前际不可得，后际不可得，中部亦不可得”等，宣说了无有轮回的道理。前际指轮回的开始，后际指轮回的终结，中部指轮回的过程，也可以指轮回的本体。以这种方式宣讲了轮回也无有自性，不可得，没有开始，没有终结，也没有轮回过程的存在。

我们在此论中，尤其在本品中主要宣讲此理。观察轮回究竟存在还是不存在，同时破斥轮回实有的观点，建立诸法的究竟实相——空性。

戊二、品关联：

如果对方认为：虽然你们破斥了人我的存在，也破斥了我所用的“能燃之火存在”的比喻。但人我还是存在的，因为轮回存在的缘故。既然轮回存在，轮回者——补特伽罗众生也一定是存在的。若人我不存在，众生在六道中流转，包括从前世至今世，以及从今世趋往来世的一生一死的承接，又是由谁进行轮转的呢？



[27]本品藏文原意为“观轮回品”。

[28]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十讲(上)。



佛陀在经中也讲过轮回的存在，经云：“生、老、死之轮回无始亦无终。”佛说轮回是无始无终的。若没有轮回，佛怎么能讲轮回是无始无终的呢？佛还讲众生因无明而愚痴颠倒，导致在六道中不停地轮转。若没有六道、没有轮回，佛怎能讲如是的道理呢？

这是对方的观点。他们认为轮回存在，所以人我也一定存在；如果人我不存在，谁在六道中轮回？此处主要破人我，现在主要从轮回的角度对此进行遮破。

此品分三：一、所依之轮回不成立；二、能依之生死法不成立；三、以此理亦可类推他法。

己一、所依之轮回不成立：

大圣之所说，本际不可得。
生死无有始，亦复无有终。

有人问佛：“轮回是否有开始？”佛说：“生死本际始终不可得。”轮回没有开始，也没有终结，也可以说是没有始终，都不存在。

生死本身就是轮回，轮回本身就是生死。轮回无始无终是什么意思？在世俗谛上讲，众生在六道中不停地流转，轮回没有始终，犹如车轮般，说不清开始，也说不清终结。在胜义谛中，始终都是无实有，不存在开始，也不存在终结，都是不可得的。在世俗谛上，轮回可以以假立的方式存在；在胜义谛上，轮回也是无始无终，即始终都不可得：开始不可得，它本身没有开始，终结本身也不可得。

若不仔细观察，生死、轮回是存在的；若仔细观察，生死也是不存在的。若先有生，不合理；若先有死，不合理；若生死同时存在，也不合理。在三时当中都不存在实实在在的生死。既然没有生死，也就没有轮回。

在世俗谛上不去观察的时候，因果是存在的，生死也是存在的。比如，父和子是存在的，鸡和蛋也是存在的，这些都可以互相成为因果关系。但仔细观察，因果是不存在的。比如，先有父亲不合理，先有儿子也不合理。先有鸡不合理，先有蛋也不合理。同样，对因果进行观察，先有因不合理，先有果也不合理，没有实实在在的因果，没有实实在在的生死，也没有实实在在的轮回。

若无有始终，中当云何有？

既然轮回没有开始，也没有终结，那么中部，即这个“中”也不存在，因为中部需要观待前际（始）和后际（终）才能成立。不是开始也不是终结，中间叫中部。所以，轮回本身也不存在。若轮回本身事实存在，它肯定有开始的时候，也有终结的时候；肯定有生的时候，也有灭的时候。但轮回不是实有，所以它没有生也没有灭，没有开始也没有终结。既然没有生死，中间的住也是不存在的，也不成立，因为住是观待生死而安立的。

若以胜义谛的观察量仔细观察，轮回是不存在的，根本找不到这样一个实质性的法，也找不到事实存在的本体。但若不去观察，在世俗谛上轮回是存在的。它虽然没有始终，说不清楚始终，所以称“无始无终”，但它是存在的。

轮回有总体的轮回和个别的轮回。总体的轮回是没有始





终的；个别的轮回没有始，但是有终。《中观四百论》中有一比喻：种子能生苗芽，但若被火烧焦后，种子就不能结苗芽的果。同样，通过修行所获得的智慧断除了轮回的根——无明，个人的轮回自然就会结束。但总体上的轮回没有始终，因为众生是无穷无尽、无量无边的。若总体的轮回有结束的时候，就不能说众生无量无边。众生都有佛性，都能成佛，但是没有都成佛的时候，为什么？因为众生无量无边，所以没有都成佛的那一天。

佛菩萨，尤其是文殊菩萨、地藏菩萨等都发过无量心。文殊菩萨发愿“一切众生成佛之后自己再成佛”，地藏王菩萨发的愿是“地狱不空，誓不成佛”。若轮回没有终结，众生没有都成佛的时候，这样的愿会不会是空愿？不会。这样发愿主要是为了锻炼自己的心力——心的力量。尽管这些在事实上不可能成立，但可以通过发这样无量的愿，以这种方式来锻炼自己的心态，遣除自己内心的自私与自利。

佛、文殊菩萨、地藏菩萨都知道轮回没有终结的时候，但他们为什么发这样的愿？说明他们的心量无穷无尽，也是以这样的方式锻炼自己的心态。文殊菩萨、地藏菩萨等虽然已经在密严刹土，在自性当中成佛了，但现在仍以菩萨的形象度化众生，也是有这个意义的。他们是在履行自己所发的愿，履行自己的誓言。断证功德圆满后，他们在密严刹土不得不成佛。一切因缘都圆满、成熟了，不想成佛也会成佛。但他们还没有示现成佛，即没有以佛的身份或名义去度化所化众生。为什么？因为他们在因地时发过愿，也立下过誓言，成佛后，虽然自己圆满了，但还要履行承诺、誓言，所以成佛后依然以菩萨的身份来度化众生，有这样的意义所在。

己二（能依之生死法不成立）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

庚一、略说：

是故于此中，先后共亦无。

因为没有前际，没有后际，也没有中部的缘故，所以轮回不存在。轮回中的生老二者，也可以说生死二者，无论是以先后次第的方式，还是以同时的方式存在，都是不合理的。所以，轮回没有始，没有终，也没有轮回的过程或本体。

除了生死没有轮回，除了轮回也没有生死。但它们可以成为能依和所依，心里也可以这样分别而建立。能依之生死也是如此，无论是以前后次第的方式存在还是以同时的方式存在，都是不合理的。除此之外，没有第三种存在方式。总之，任何一种情况下存在，都不合理、不成立。

庚二、广说：

若使先有生，后有老死者。
生则无老死，不死而有生。

"老"是变化，"死"是毁灭。生与老死若是以前后次第的方式存在，则或者先有生，后有老死；或者先有老死，后有生。只有这两种情况，不会有第三种情况。

"若使先有生，后有老死者"：如果先有生，再产生老和死。





“生则无老死”：这样则只有生，没有老和死。若单独有生，没有老和死，那么这个“生”就成了常住不灭的无为法。这个“生”有生法，却没有老和死，即任何时候都没有变化、没有毁灭，那它就成为恒常了。月称论师在《显句论》里讲过：如果生时无老死，那么生的本体一旦成立，就不会老死。它没有老和死，没有变化和毁灭的时候。如果有这样的生，就成了常住不灭的无为法，就不是有为法了。若它成为无为法，生就不存在了，也没有老死。

“不死而有生”：若“生”之前没有死，而只有生，这个生成为无因。先有老和死，才有后面的生，如果没有老死，生就成为了无因。若无因而产生，就会有恒时存在或恒时不存在的过失，且在一切时、一切处当中，一切法都可以产生，也有这样的过失。

若先有老死，而后有生者。
不生有老死，无因岂能成？

“若先有老死，而后有生者”：如果先有老和死，然后才有生。

“不生有老死，无因岂能成”：这样则没有生法而有老和死，这个老和死就成为了无因，怎么能成立呢？作为老死自身的因——生在之前并不存在，又怎么能产生老死呢？绝不可能！若一旦产生，老死就成为了无因。若是无因，或者永恒存在，或者永恒不存在，会有很多过失。

可见，生、老死这些轮回之法无法以前后次第的方式存在。那能否以同时的方式存在？

生及于老死，不得一时共。

生时则有死，是二俱无因。

“生及于老死，不得一时共”：“共”指同一时间同时存在。生、老死也不能在同一时间同时存在。

“生时则有死”：若是这样，有生的同时就有死，有死的同时就有生。二者是完全相违的法，两个相违的法在同一时间聚集在一个法上，这就违反了自然规律，所以是不可能的。或者是死，或者是生，不能既是生相又是死相。若生相本身是死相，死相本身是生相，则如同黑暗本身是光明，光明本身是黑暗一样。这样光明存在的地方也存在黑暗，黑暗存在的地方也存在光明，这是不合理的。

“是二俱无因”：若生和老死同时存在，生和死、生和老都成为无因。为什么？生和老死是不同自性的两个法，两个实有法若同时事实存在，它们互相不能成为因缘，也不能互相观待，生不观待于死，死也不观待于生，这样二者就都成为无因。

庚三、摄义：

若使初后共，是皆不然者。
何故而戏论，谓有生老死？

“若使初后共，是皆不然者”：前面已经进行了观察，无论是轮回还是生死，以前后次第的方式存在是不成立的，若不是以前后次第而是同时存在，也是不成立的。

“何故而戏论，谓有生老死”：既然如此，就没有戏论。“戏论”指轮回。没有生老死，所依轮回和能依生老死就不存在了。既然生与老死无论以先后顺序的形式还是同时存在





的形式都不可能，又怎么能妄加分别，创立出“生与老死存在”的胡言呢？这种立论是毫无道理的。

生老死不存在，轮回也不存在。“戏论”可以指轮回，也可以指分别执着。有分别、有执着，就有戏论。若像刚才那样分别执着生老死，这本身也是戏论。因此，也可以说是戏论不存在，也可以说是生老死不存在。

己三、以此理亦可类推他法：

非但于轮回，本际不可得。
诸所有因果，及相可相法，
受及受者等，所有一切法，
如是一切法，本际皆亦无。

“非但于轮回，本际不可得”：不仅是轮回或生灭不存在。轮回没有开始，没有终结，也没有中部，轮回本身不存在，不是实有。生老死也是如此，无论是以前后次第的方式还是以同时的方式存在，都不合理。“本际”指轮回，这里也可以指始终。始终不可得，也就是轮回无始无终。

“诸所有因果”：我们对轮回、生死进行了观察，最终的结果是轮回不可得，生死也不可得，都没有一个实质性的存在。以这种观察量去观察，一切法都是如此。所谓的因法和果法都不存在。比如种子和苗芽，若这样对它们进行观察，都是不可得的。

“及相可相法”：以及法相和事相也不存在。比如，虚空本体是事相，它的法相是无有阻碍。虚空等一切法都是如此，既有事相，也有法相，但若对事相和法相互相之间进行

观察，同样是不可得的。

“受及受者等”：对领受者人我和所受的这些法之间进行如是的观察，也都不可得。

“所有一切法，如是一切法，本际皆亦无”：这样进行观察，都是不成立的。

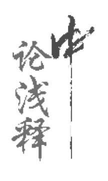
这是对轮回、生灭进行观察、遮破。《显句论》里讲：对圣者而言，万法无有戏论，远离生死始终；愚者却一直认为存在生死始终，这完全是不符合真实的妄执。圣者们已清晰了达万法的本体，我等凡夫何时才能如是了悟啊！

凡夫一直认为存在生死始终，这是完全不符合真理的妄想执着。圣者们已经清晰地了达了万法的本体，即生死无始无终、轮回也无始无终的真理。万法的本体也就是诸法的究竟实意。我等凡夫何时才能如是地了悟啊？这说起来很容易，但要真正悟到这个真理，还是非常困难的。

《般若波罗蜜经》中云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不生不死，如是受想行识不生不死。若色受想行识无生无死，是名般若波罗蜜。复次极勇猛，如涅槃无际，一切法亦无际。’”涅槃也是如此。轮涅一切法无际。“无际”即没有开始，也没有终结，都是无始无终。开始不堕入有边和无边，终结也不堕入有边和无边，始与终都是不可得的，因此轮回也不可能有始终。既然没有始终，轮回就不是事实存在。

《观本际品》讲解圆满。





十二、观苦品

丁十二（观苦品）[29]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛在《般若经》中云："苦以苦而空"等，宣讲了无有痛苦的道理。痛苦本身也是空的，这个空是自性空，不是由他法来空。佛以这种方式宣讲了苦本身也是无实有、空性的甚深道理。我们在此论中，尤其是在本品当中，也是宣讲此理，抉择佛的究竟密意。

戊二、品关联：

如果对方认为：人我是存在的，因为与其相关联的痛苦存在。而且，佛陀不也讲过"领受之痛苦五蕴"吗？如果痛苦的所依——人我不存在，则痛苦的存在就不合理，如同石女儿子的病痛不存在一样。石女的儿子本身不存在，所以也不存在他的病痛。同样，如果补特伽罗或人我不存在，佛为什么说"领受之痛苦五蕴"呢？若补特伽罗或人我不存在，谁来领受痛苦？既然领受者不存在，领受法也不能存在。但是佛讲领受之法——痛苦或五蕴是存在的，因此领受者人我也应该存在。

"苦"指五蕴。五蕴本身是苦。因为五蕴的自性不离变

[29] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十讲（下）。

苦、行苦、苦苦，所以五蕴本身也是苦。对方认为苦或五蕴存在，所以补特伽罗人我也应该存在。本品就要遮破这一观点。

此品分三：一、宣说他宗；二、阐述能损之理；三、以此理亦可类推他法。

己一、宣说他宗：

自作及他作，共作无因作。

他宗认为五蕴是存在的。以什么方式存在呢？有四种不同的观点，有的说以自生的方式存在，有的说以他生的方式存在，有的说以自他共生的方式存在，有的说以无因的方式存在。

比如，数论外道承许痛苦是由痛苦自身产生的，所以是自生。佛教有部的一些论师宣讲痛苦是由补特伽罗人我产生的。裸形外道认为苦是自生也是他生，因为痛苦既是由身体产生的，也是由生命产生的；身体——五蕴的综合体本身是痛苦的，痛苦是由自身而产生的，所以也就包涵了自生；生命是痛苦之外的其他法，所以也包涵了他生。顺世外道认为痛苦、五蕴等一切都是自然产生，就是无因而产生。现在对这四种情况进行遮破。

己二（阐述能损之理）分二：一、略说；二、广说。

庚一、略说：





如是说诸苦，于果则不然。

无论痛苦是由自生、他生、自他共生，还是由无因而生等任何立宗，在任何时候、任何情况下都是不合理的，不可能成立。

庚二（广说）分五：一、破痛苦为自生；二、破痛苦为他生；三、以他理破自生与他生；四、破自他共生；五、破无因生。

辛一（破痛苦为自生）分二：一、破以痛苦而自生；二、破以补特伽罗而自生。

壬一、破以痛苦而自生：

苦若自作者，则不从缘生。
因有此阴故，而有彼阴生。

“苦若自作者，则不从缘生”：如果痛苦由自己来创造和产生自己，“则不从缘生”，它就不是观待它的因缘而生的。不观待自己的因缘而生，就是没有因缘而生，即无因生，则存在恒时存在或者恒时不存在的过失。若是自生，自己就可以对自己进行作用，这是不合理的。此外，前面也讲过，自生有无义生和无穷生两个过失。

“因有此阴故，而有彼阴生”：依靠属于毁灭分的死时的五蕴，而产生新生时的五蕴。通过前一个死时的五蕴，产生后一个新生时的五蕴，通过前一个五蕴，产生后一个五蕴，这个现象是有目共睹的，也是能够现量见到的。所以，痛苦

自生肯定是不合理的。

壬二、破以补特伽罗而自生：

前一观点讲痛苦自生，痛苦自己成为作者，自己对自己产生作用。此观点则认为，由补特伽罗人我来作痛苦。那为什么说自生呢？其实这个补特伽罗和痛苦（五蕴）二者实际是一体的，所以说是由补特伽罗来自作。

若人自作苦，离苦何有人？
而谓于彼人，而能自作苦。

“若人自作苦，离苦何有人”：若是由人我来自作这些苦，离开了这个苦（五蕴），哪有人我的存在呢？离开五蕴，就没有人我的存在。其实众生就是把五蕴的综合执着为人我，没有别的。除了苦或五蕴自身，无法找到一个人我或一个他生的补特伽罗。

“而谓于彼人，而能自作苦”： 若对方说，人还有痛苦，作为人的补特伽罗自作人的痛苦。但这只是说法上不同而已，其实没有人和人的痛苦。除了人，没有什么人的痛苦；除了人的痛苦，也没有什么人，除了五蕴也没有什么人我。作为人的补特伽罗与人的痛苦是不可能为他体的，它们本身无法区分作者和所作的痛苦，而且自己怎么能对自己起作用呢？

对方又认为，痛苦与前后世的近取——五蕴为他体，却并不是与补特伽罗为他体的。但除了五蕴之外没有补特伽罗，补特伽罗也就是五蕴，所以还是一样。可见，这都是不合理的。





辛二（破痛苦为他生）分二：一、破以其他痛苦而生之他生；二、破以其他补特伽罗而生之他生。

壬一、破以其他痛苦而生之他生：

若谓此五阴，异彼五阴者。
如是则应言，从他而作苦。

若前一个五蕴产生后一个五蕴，二者是他体，则可以说这是他作。比如说前世正在结束、毁灭时的五蕴，产生了今生刚产生时的五蕴，这是他生。但这样的两个法是不成立的。二者若以前后次第的方式存在，然后互相进行作用，是不合理的。二者若不是前后次第，而是同时存在互相进行作用，这也不合理。

壬二、破以其他补特伽罗而生之他生：

若苦他人作，而与此人者。
若当离于苦，何有此人受？

如果对方认为：因为前后世的补特伽罗并不是同一者，痛苦的产生是由其他作为人的补特伽罗所聚集的业，而使这个痛苦在后世天人补特伽罗处诞生。

“若苦他人作，而与此人者”：若按对方观点，前世在人间的补特伽罗所造的业，后世转生到天界，创造了后世天人的痛苦，作为天界的天人在受这个苦。所以，痛苦是以这种方式他生的。

“若当离于苦，何有此人受”：但是，所受的苦和能受苦的人我是一体的，无论前世还是今世，二者都是不可分割的。所以离开这个苦，没有一个人我在受这个苦。“苦”在这里指五蕴。若不仔细观察，前世今生这样说也可以成立；但若仔细观察，前世的是前世的，后世的是后世的，虽然是一个相续，但本体是分开的。仔细一观察，无论前世还是今生，所受的苦和能受苦的人我是一体的，即五蕴和补特伽罗二者今生是一体的。

苦若彼人作，持与此人者。
离苦何有人，而能授于此？

前一偈颂讲的是受，这个偈颂讲的是持，其实道理都一样。所持法和能持补特伽罗二者也是一体的。除了苦，找不到能持的补特伽罗。那么，创造了该痛苦，并将其施予其他天人补特伽罗的又是谁呢？因为在痛苦之外，他体的补特伽罗是不可能存在的。

辛三、以他理破自生与他生：

自作若不成，云何彼作苦？
若彼人作苦，即亦名自作。

“自作若不成，云何彼作苦”：既然自作不成立，怎么能成立他作呢？比如，前一个补特伽罗在作，后一个补特伽罗在受，这时先要成立自作，这个痛苦还是由他自己来作，这样他还是自作的。若自作不成立，苦就不成立了。如果苦不成立，则持给他人或让他人受这个苦也是不合理的，都不





成立。

“若彼人作苦，即亦名自作”：与前面讲的一样，他作成为了自作，实际上仍是自己作的。若是有自作，自己对自己进行这样的作用，这是不合理的。

苦不名自作，法不自作法。
彼无有自体，何有彼作苦？

“苦不名自作”：痛苦不是自作的。

“法不自作法”：痛苦之法不是自作法。

“彼无有自体，何有彼作苦”：自己对自己不能进行作用，因此它不是自作。既然不是自作，它就无有自体，没有作的自性。既然自性不是作，怎么能作苦呢？不能作苦。这是在破他生。

辛四、破自他共生：

若彼此苦成，应有共作苦。

如果自作苦或他作苦成立，则自他共同作苦也是成立的。但自作和他作都不成立，因此自他共同作也不成立。如同一粒沙子里面没有油的成分，两粒沙子聚集在一起也不会有油的成分，其上不可能榨出油来。

辛五、破无因生：

此彼尚无作，何况无因作？

前面已经进行了观察，自生、他生和自他共生都不应理。既然由自体不能作，由他体不能作，由两者共同也不能作，

那么该痛苦是无因而作的观点又怎么可以成立呢？没有作痛苦的，更不用说无因而作了。如同虚空鲜花的芬芳一般，根本就不存在。

若是无因而生，前面已经讲过，其过失非常多。

己三、以此理亦可类推他法：

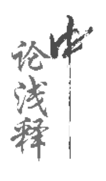
非但说于苦，四种义不成。
一切外万物，四义亦不成。

自生、他生、自他而生、无因而生，这叫“四种义”。通过这四种义进行观察，苦是不存在的。苦不是自生，不是他生，不是自他而生，也不是无因而生。以此理去观察一切外在的万事万物，无论是自生、他生、自他而生还是无因而生，这四种情况都不应理，都不成立。这也是中观应成派、自续派共同运用的五大因之一——金刚屑因。以此抉择一切法都不可得，都是空。

佛在经中也讲过“苦不是事实存在，不是实有”的道理，我们在本品中主要抉择苦无实有。无论是讲轮回还是讲痛苦，这都是站在不同的角度，以不同的观点进行的遮破，最终的结果就是抉择诸法无有自性、大空性的实义，没有别的。

《观苦品》讲解圆满。





十三、观行品[30]

丁十三（观行品）[31]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

经云："诸比丘，胜义谛乃唯一真如，无欺之法即为涅槃，诸行乃为欺惑之法"等，宣说了诸行皆为空性的道理。

一切显现都是欺惑之自性。若不是欺惑者，就是涅槃。只有真如（胜义谛）不是欺惑，除此之外的一切显现都是欺惑之自性。因为一切都是欺惑性的，所以都是空性的。这是诸行皆为空性的道理。

为什么说因为是欺惑，所以是空性呢？一切法在显现上都是这样存在的，但若进行观察，都无有自性。在显现上，有生有灭、有来有去、有好有坏、有善有恶，但都经不起胜义谛观察量的观察。前面已经进行过观察，来去、生死、善恶等都无有自性，不是事实存在，所以是欺惑。欺惑就是如此，显现上都存在，但一进行观察都不存在。众生不知诸法的究竟实相，在这样的显现中迷惑，并且颠倒，不知取舍。

佛在经中以这种方式抉择空性。本品也主要是宣讲此理，这是经部关联。

---

[30] 《观行品》也可以说是《观真如品》。

[31] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十一讲。

戊二、品关联：

倘若像前面那样进行观察，则可以断定：因诸法远离了四边生的缘故，所以其自性不存在。但是，在被无明眼翳将其智慧之眼遮障的人们面前，却显现以自性而生的本体。以智慧进行观察，诸法并没有自性。眼翳是一种眼病，得了这种眼病后，看海螺、雪山都是黄色的，看不到原本的白色。若是以智慧之眼看，诸法无自性生，无自性灭。但是众生被无明遮蔽了智慧之眼。有无明就没有智慧，智慧被无明遮蔽了。没有智慧，看这些显法都是以自性而生的本体。

一切诸法是不是自性生的本体？不是。但凡夫众生有无明的病，所以见不到诸法的究竟实相，只能看到这些显现是有生有灭的自性本体。如同不了知幻术的人们，被幻化的马、象等所欺惑一样。幻师幻化出马、象，实际上这些不是事实存在的，但有的人不知道这是幻相，就把这些当成真的马、象了。就像被幻术迷惑一样，凡夫把苦当成乐，把假当成真，在被欺惑中迷惑、颠倒，自寻烦恼，自找痛苦。诸法的实相不是这样的，但凡夫见不到，他无法能够了知。

因此，照见一切所知，远离一切眼翳垢障的佛陀在经中云："诸比丘，有为欺惑之诸法皆为虚诳，无欺涅槃之诸法乃为胜义谛。"有为欺惑之诸法皆为虚诳，都是假象。欺惑之法不但引诱诓骗，并且以颠倒而显现，犹如旋火轮一般。旋火轮就是迅速转动线香或柴头余烬形成的环形火光。实际上没有火轮，但是迅速转动就形成火轮了。看似火轮，其实没有火轮，仅仅是转动的速度太快了而已。

下面将就此内容进行详细宣说。



此品分四：一、宣说教义；二、破承许其他立宗；三、驳斥其他争辩；四、宣说空性之必要。

己一、宣说教义：

佛讲："诸比丘，有为欺惑之诸法皆为虚妄，无欺涅槃之诸法乃为胜义谛。"前面已经进行了抉择，一切法无有自性地存在，但众生不知道，凡夫无法能够了知。这些显现都是欺惑之自性，所以都是虚诳，都是空性。

如佛经所说，虚诳妄取相。
诸行妄取故，是名为虚诳。

佛陀在经中讲："虚诳妄取相。"

"诸行妄取故，是名为虚诳"："诸行"指一切法。"妄取故"指都是欺惑之法。"虚诳"指空性，其包涵的内容就是空性。这是抉择空性。

虚诳妄取者，是中何所取？

欺惑主要是从显现的角度上讲的。欺诳就是虚妄，这些欺惑、这些显现本身就是虚妄，本性就是空性。

佛说如是事，欲以示空义。

佛的密意是什么呢？佛说："凡是欺惑的，都是虚诳。"一说虚妄的时候，佛就是想讲空——空性、空义。

如果对方提出争议：既然虚诳是欺惑，欺惑也是虚诳，那么这二者不能成为能立和所立。

佛说“虚妄”是空性之义。一切法都是欺惑性的，都是现而无自性的，所以讲的是空性。它们二者可以成为能立和所立。佛在经中讲，一切法都是虚妄，因为都是欺惑性的。虚诳是所立，欺惑是能立。

《中论释·善解龙树密意庄严论》中讲：彼等之人却将虚诳理解为犹如兔角一般原本不存在。将在以本性不成立同时的诸法之显现也安立为虚诳，并对仅现之法如同幻觉般在名言中能起作用的道理一无所知。因此，针对你们以及如你们一般之辈认定诸法是以自性而存在，并为这些（假象）所蒙蔽欺惑的情况，才将这些法安立为“欺惑之法”的。以欺惑性的能立，而安立为“虚诳与自性不存在”。

己二（破承许其他立宗）分二：一、宣说他宗；二、破其立论。

庚一、宣说他宗：

诸法有异故，知皆是无性。
无性法亦无，一切法空故。

这是对方的观点，主要是有实宗——有部、经部的观点。之前中观宗抉择一切都是欺惑性，所以都是空性。但对方认为，佛所要讲的义理不是“诸法无有自性”，不是“诸法自性空”，而是讲“迁变、变化”，即通过迁变而变成他法。

对方认为，佛陀宣说“诸行皆为欺惑”所要表达的观点，并不是我们所承许的自性空性，而是为了表达具有自性的诸法在自身成立的第二刹那不可驻留而毁灭，所以称之为“欺





惑”。因为此经中还说“此法行欺惑，即为殒灭法”的缘故。

“诸法有异故，知皆是无性”：他们认为佛讲的“欺惑”是迁变之意，“虚诳”是无常之意。佛说诸法是变化的，还说“诸法上由补特伽罗人我来空”。他们抉择人无我，若一切法都无有自性、不存在，那无我的基础也就不存在了。佛说诸法是迁变的、无我的。若诸法不存在，“迁变”和“无我”也是不能建立的，如同“蓝色石女的儿子”的说法不存在。石女的儿子原本就不存在，所以不能在他上面建立蓝色，既然他本身不存在，怎么能成为蓝色呢？若诸法无有自性，一切法不存在，那么佛所讲的无常、无我这些道理也是无法成立的。

“无性法亦无，一切法空故”：“空”指单空，即什么也没有的这样一个空。他们认为，诸法若无有自性、不存在，就像虚空和兔角一样，在其上不能建立无常，也不能建立人我之空这样的真理。若是无有自性的法，就不能有迁变、空、无我这些说法。

若诸法无性，云何而有异？

对方又继续提出：诸法若无有自性，就如同虚空的鲜花一般，那以何法来成立所谓“异体的他法”？简直是不符合道理。

庚二、破其立论：

若诸法有性，云何而得异？

这是站在诸法实有的角度进行反驳。对方始终都承许一切法实有，那么诸法若是有自性，就不能变；若是变了，就

没有自性。如同火不可能与暖热的性质两相分离一般。火的自性是暖热，火始终不可能离开暖热，否则就不是火了。如果诸法的自性存在，则在任何时候都不可能成立异体的他法，因为它不能失去自己的自性。若失去了自性，就不是它自己了，也就不能说是自性存在或自性成立。

是法则无异，异法亦无异。
如壮不作老，老亦不作老。

“是法则无异”：诸法本身在驻留的时候，即还没有失去自性时，这个驻留的法不存在往异体他法的变异。它不可能变成别的法，因为其本身的性质就是驻留，而不是变异的缘故。这是第一种情况。

“异法亦无异”：如果该法已经成为异体的他法，也不存在往异体他法的变异，因为已经成为异体他法的缘故。它原本就是这样的异体的他法，以这种形式实有存在，所以是不能变的。这是第二种情况。

“如壮不作老，老亦不作老”：打一个比喻来说明这个问题。好比某人正处于壮年阶段，就不会存在衰老的情况。为什么？因为他的性质是壮年，壮年和衰老二者是相违的。如果一开始就是衰老的，他已经老了，本来就是衰老的，就不能说变成衰老。既然已经衰老，再次衰老则毫无意义。

总之，若刚开始是异体，就不能说变成异体的他法。若刚开始不是异体，它自身在驻留时，也不能说变，没有往异体他法变异。所以，对方认为“这不是空性的意思，而是迁变、变化的意思，即诸法都是迁变的、无常的”观点不成立。

若是法即异，乳应即是酪。





离乳有何法，而能作于酪？

“若是法即异”：如果认为是以前该法的同时即为异体的他法。“即”就是同时。它自己本身还在驻留，没有变，与此同时往异体他法变异。没有失去自己本身，同时就变成他法，这必须要求在不舍弃前法的同时而成为异体的他法。

“乳应即是酪”：犹如是牛奶的同时，变成了酸奶。牛奶的本体、性质没有失去的同时，成为了酸奶。既是牛奶，又是酸奶，这是不可能的。

“离乳有何法，而能作于酪”：除此之外的其他法也不可能变成异体（多体）的他法。比如，若牛奶自身没有变，没有失去自己的性质，那就不是它变成酸奶，而是其他法变的。但在牛奶之外，如水等其他法又怎能变成酸奶呢？由于可以变成酸奶的其他法根本不存在的缘故，这也是不合理的。

若一法的性质变了，就不是此法本身了，就不能说“是该法变的”；若一法的性质没有失去，也不能说“该法在迁变”。所以仔细一观察，这个变化也是不存在的。在显现上有变化，但本体上没有变化，只有空性。我们可以通过这样的变化来抉择空性。为什么这些现法有变化呢？因为是空性。若不是空性，就不能有变化，不会有变化。如前面所讲的“欺惑”一样：因为都是欺惑性的，所以都是空性；若不是空性，那一定不是欺惑性的，一定能经得起观察，而如实的存在、实有。但这些现法是否如实实有？不是，因为是欺诳性的缘故。

这是双方的第一个辩论之处。第二个辩论是关于空性，如下文所述。

己三、驳斥其他争辩：

若有不空法，则应有空法。
实无不空法，何得有空法？

如果对方提出：这些法应该是存在的，因为空性存在的缘故。若所依的法不存在，能依的空性也不会存在。既然能依的空性存在，那么所依的法也应该存在。若空性不存在，这些法也一定不存在。而空性必须要存在，因为它是轮回的对治。要脱离轮回，就要有空性的见解。以空性可以对治人我执。只有去除人我执，才可以断除烦恼，结束轮回。空性是轮回的对治，作为中观派的你们，难道不承认这个道理吗？连佛陀也曾说过："涅槃乃真实胜妙之法。"若空性不存在，佛陀怎么能这样说呢？所以，如果空性成立，则其违品或者空基[32]也应该能成立，即这些自性的法应该都是存在的。

对方所谓的空性见解是什么？就是指人无我，即五蕴上由人无我来空。针对此观点，中观应该怎样驳斥呢？中观论师们说：是，我若承许空性存在，那一定有不空之法存在；但我不承许空性存在啊！空性也是空的，我没有任何承许。若没有任何的实有法，哪来的空啊？

"若有不空法，则应有空法"：若世上有一个实有的不空之法，则应有空法。为什么？因为可以观待这个不空之法而安立，可以空了。

"实无不空法，何得有空法"：但没有不空之法，没有实有法，所以这个空也不可得、不存在。既然空是观待不空而

[32]空基：空性所依，据以论证抉择空性之处，即事物。





建立的，若没有不空之法，那怎么建立空法呢？佛讲，外空、内空、内外空、空性空、真如空，一切都空，你们所说的这个空是什么呢？

己四、宣说空性之必要：

大圣说空法，为离诸见故。
若复见有空，诸佛所不化。

“大圣说空法，为离诸见故”：“大圣”指佛陀。“中观”和“空性”是一个意思。不堕落任何一边叫“中”，不执着于任何一边，不堕落任何一边，叫“空性见”。为了远离一切偏见，伟大的佛陀宣讲了空性之道理。一切偏见、边见皆由空性来遮破、驱除。

“若复见有空，诸佛所不化”：若不明白空性之意，再来执着这个空性，那一切诸佛都无法教化。若有人再执着空性之法，自以为其空性的本体存在，则对于这些人，无论采取什么方法都不可调化、无计可施。

其实，以空性之见能断掉一切偏见、邪见。但若现在又来执着这个空，此种见解简直是如同于治疗疾病所不容的泻药一般的邪见。比如，如果一个人中毒了，不用担心，可以用药物来治疗、解毒；但如果药变成了毒，那就无能为力了。持其他的偏见没关系，可以以空性之见来遮破、对治；但若再去执着空性，那就没有可以对治的法了。

有一个比喻。某人告诉乞丐：“我没有什么东西可给你。”结果对方却回答说：“那你就把你没有的什么东西给我吧！”本来没有什么可给，可他希望要“没有的什么东西”，那就

无能为力了。要消除他人对“无”的执着，实在是难乎其难的事情。

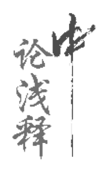
很多人没有明白空性的道理，一讲空性就觉得什么都没有了似的，不是这样的。之前讲过：其实一讲空性，讲的就是缘起。因为是空性，因果、轮回等一切法都可以建立，可以显现。若不是空性，一切法都不能显现、不能成立，不能有轮回、因果。佛所讲的六道轮回、善恶因果，都是在空性的基础上建立的。很多外道以及内道的有实宗等也承许有前世来世、善恶因果，但都不是在空性的基础上建立的。若不了知空性，就很难了知因果、轮回，因为这些法都是在空性的基础上建立的。

本品讲“欺惑”，欺惑即显现。一切显现都是欺惑性的，所以都是空性；因为都是空性的，所以是欺惑性的。若谁再执着空性，即执着一个单空——一无所有的状态，三世诸佛都很难调化。

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，彼一切法从颠倒起，不实无所有，虚妄不如实。极勇猛，若有人行一法者，此颠倒行不如实行。’”佛在经中讲：“诸比丘，胜义谛乃唯一真如，无欺之法即为涅槃，诸行乃为欺惑之法。”一切法因为是欺惑之自性，所以是虚诳、是空性。

《观行品》讲解圆满。





十四、观和合品

丁十四（观和合品）[33]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

《妙力伏经》云："色法无有离合"等，宣说了无有和合的道理。佛当时讲，这些色法既没有和合，也没有分离。和合与分离都是假立的，只是一种幻象而已。若进行观察，都是不存在的，"合"不是实有，"离"也不是实有，都是假象。因此抉择了空性之义。本品要宣讲佛在经中所阐明的这个真理。

戊二、品关联：

如果对方提出：一切法本体是存在的，因为伟大的佛陀曾经说"诸法有接触"。若一切法本体不存在，怎么能有接触呢？若是有接触，一定有法存在。所以一切法还是具有本体的。而且佛还讲，眼根、色法、眼识自三者集聚的时候产生触，有触就有受。所以，一切法的本体应该是存在的。

我们要对这个观点进行遮破。法与法之间的接触、和合是一种假立，不是实有。若是有实实在在的接触，一定有实实在在的所接触之法。但没有实实在在的接触，所以这个法

---

[33]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十二讲。

也不是实实在在存在。

此品分三：一、以立宗而略说；二、广说合理论据；三、摄以破成立之义。

己一、以立宗而略说：

见可见见者，是三各异方，
如是三法异，终无有合时。

“见可见见者，是三各异方”：“见”是所见，如色法；“可见”指能见，如眼根；“见者”指补特伽罗人我。三者各自是他方。

“如是三法异，终无有合时”：此三者若各自以他体的方式事实存在，他们之间始终不会有接触、和合。因为他们的自性就是他体，所以不能互相观待，也没有必要观待他法。为什么？他们的自性就是他体（异体），就不用观待其他法而成为他体了。因为不是观待，所以他们没有他法。既然没有他法，怎么能接触呢？接触是他法和他法之间进行接触。

见者（眼识）、能见（眼根）、所见（色法）三者之间也不会有实实在在的接触。为什么？两个实实在在的他体法互相不能接触。眼根和色法互相之间不会有接触，眼根不会到色法那边去接触，色法也不会到眼根这边来接触。眼识也不可能跟色法接触，因为眼识就是一个意识，没有颜色、没有形状；色法也不可能跟眼识接触。眼根和眼识之间也不会接触。见者也可以指人我，人我和眼根、色法之间都不会有实实在在的接触。接触仅是一个假立而已，没有实实在在的接





触，所以始终不存在相互接触，即和合。

染与于可染，染者亦复然。
余入余烦恼，皆亦复如是。

“染与于可染，染者亦复然”：所见、能见、见者之间没有实实在在的接触。同样，染、可染、染者之间也是如此。“染”指烦恼，尤其指贪欲、贪心，是心所之一。“可染”指所贪之对境，比如物质、钱、人等。“染者”指贪者，指心王或补特伽罗人我。它们之间也没有实实在在的接触。

其实“接触”很容易被遮破。通过三时进行观察，直接可以推翻和遮破。过去的不能接触，因为已经不存在了；未来的不能接触，因为还没有成立；正在的接触不存在。

也可以换一个角度。若要接触，首先要成为实实在在的异法（他法），就是实成法。实成法是独立的，不能观待他法，不能有他法。若是有他法，就成为观待了。既然没有他法，怎么接触呢？难道自己和自己接触吗？若自己要和自己接触，必须有接触的行为，这样自己对自己就进行作用了，这也是一种过失。若自己对自己进行作用，自己本身是接触，还要再做接触的行为，这样就有无穷做的过失。如此观察，都是不合理的。

“余入余烦恼，皆亦复如是”：其余的五根、五境等其他处以及其余的嗔恨、愚痴、嫉妒和傲慢等八万四千种烦恼都是如此，都没有接触。一切烦恼上都不可成立实实在在的他体，也没有实实在在的和合（接触）。刚才抉择了所见、能见、见者这些都没有接触；同样，其他声香味触法等也都没有实实在在的接触。为什么？因为都没有实实在在的异体

（他体）。既然没有实实在在的异体（他体），怎么能有接触呢？如同石女的儿子与女儿不能互相接触一样，根本不存在石女的女儿和儿子，他们怎么接触？

己二（广说合理论据）分二：一、以有法不成立证明接触不成立；二、以无有一异证明接触不成立。

庚一（以有法不成立证明接触不成立）分二：一、略说；二、广说理证。

辛一、略说：

异法当有合，见等无有异，
异相不成故，见等云何合？

“异法当有合”：如果在该法自身之外，存在实实在在的异体的他法，如同水与牛奶一样，则可以相互接触、和合。

“见等无有异”：“见等”指所见、能见、见者。三者都不是实实在在的异体他法。为什么？这些法都是互相观待的，所以没有实实在在的所见、能见、见者。什么是实实在在的法？就是不观待。若是不观待而成立，就是成立实实在在的异体、多体了。但这种情况不存在，因为这些法都是互相观待的，这个他体是观待那个他体而存在的，那个他体是观待这个他体而存在的。

“异相不成故，见等云何合”：既然异相、他相不成立，没有他体，怎么能结合、接触呢？

辛二（广说理证）分二：一、宣说以本体成立的异法不





合理；二、宣说异体之总相不成立。

壬一（宣说以本体成立的异法不合理）分二：一、以此理类推他法；二、破异体之本体。

癸一、以此理类推他法：

非但可见等，异相不可得。
所有一切法，皆亦无异相。

不但能见、所见、见者之间不可成立实实在在的异相或他相，所有的法都不可能成立实实在在的异体他相，在他们上面找不到他相、异相。以此类推，因法与果法、受法和领受者，包括柱子、瓶子、动物等一切法之间，都不存在实实在在的异体、他体。一切法上都没有他体，他体不成立。既然在一切法上没有他体，怎么能有接触、和合呢？

癸二、破异体之本体：

异体怎么不成立的呢？现在就要破异体之本体、本身。

异因异有异，异离异无异。
若法所因出，是法不异因。

“异因异有异，异离异无异”：“异”指他。这个他法因那个他法而成立，那个他法因这个他法而成立；这个他法要观待那个他法而成立他法，那个他法也是要观待这个他法而成立他法。若不观待其他法，不依靠其他法，它就不能成为他法。“因异”指观待他法。

这个异法就是他法，异体就是他体，二者互相观待。若

要成为“他”，成为“他法”，必须靠其他法，否则只靠他自己，能成为“他法”吗？不可能。他法也是，要成为“他法”，也必须靠其他法而成为他法，不能靠自己成为他法。若是靠自己成为他法，就是自性他法了。自性他法是实有的，不是观待。若没有观待的法也可以成为他法，就是独立的“他法”了。哪有独立的他法呢？

“若法所因出，是法不异因”：若它们二者都要成为他法，那个他法必须观待这个他法成为“他法”，这个他法必须观待那个他法成为“他法”，这就是“因”。这样就是观待了，而不是实实在在的异体或他体。若是实实在在的，则在任何时候、任何情况下都要成为“他法”，即不用观待其他法也能成为“他法”，但这是不可能的。

若互相观待而成立，我们进行观察，是先有这个他法还是先有那个他法？若二者有前后次第，一法存在时，另一法就不存在了；另一法存在时，这个法就不存在了。因此二者不能成为他法。若二者同时存在，就没有这样的因果关系，就不是观待的法。

若离从异异，应无异有异。
离从异无异，是故无有异。

“若离从异异，应无异而异”：若不是观待，比如说他法不是观待于其他法而成立的他法，那自性就成为了他法，即根本不需要依靠其他法而成为他法。“无异”指没有异法、没有他法。“无异有异”指不用观待他法而成为他法。为什么？自性即是他法，在任何情况下都要成为他法，而不能成为自法或自相。若自性是他法，它永远是它，不能成为自。





他法观待他法而成立，但站在自己的角度，它就是它自己了，观待它而成自。但若自性是他法，就不可能有这种情况。

“离从异无异，是故无有异”：离开其他法，就不能成为“他法”，所以没有自性的他体。如同种子和苗芽二者是因果关系，但因和果也不是事实存在的，因为它们也是互相观待而成立的。苗芽（果）要观待种子（因）而成立；种子（因）要观待苗芽（果）而成立，二者互相观待而成立。若苗芽自性是果法，它根本不用依靠种子就能成为果法。若种子自性是因法，它也根本不用靠苗芽这个果，因为它自性就是因法了。但种子要成为因，就必须得有果，那么在它的自性当中同时也要有果法。果也是如此，有因才有果，若自性是果，那它自性当中必须得有因。这样，过失都非常严重。

长和短也是如此。观待短可以成为长，观待长也可以成为短，二者是互相观待而成立的。若自性是长，则它在任何情况下都是长的；若自性是短，它在任何情况下都是短的。比如和外面的电线杆相比，里面的柱子是短的。若它的自性是短的，则它应该永远都是短的，即使和人相比，也应该是短的，但这样就不合理了。长也是如此，观待人而言，柱子是长的，若它自性是长，它应该永远都是长的，即使观待外面的电线杆也应该是长的，这也不合理。

可见，他法也是观待而成立的，没有自性的他体。

壬二、宣说异体之总相不成立：

食米斋仙人等很多外道认为，这个异体（他体）有个总相。这些他体法不是因观待而成立的，而是其上有个他体总相，由此异体总相与这些法相和合而使它们成为“他体”，

然后彼此接触。

异中无异相，不异中亦无。
无有异相故，则无此彼异。

下面通过两个方面进行观察。若异体总相存在，它是与异体法和合而使它们成为“他体”，还是与非他体和合而使它们成为“他体”?

若是与他体法相和合，既然它们已经成为他体，再由他体总相来使它们成为他体，这就多此一举了。如果必须要这样，就有无穷无尽的过失。而且，这些法本身能成为他体，这也不合理，刚才已经对此进行过遮破。

若是与非他体相和合，由他体的总相来让它们成为他体，这是不可能的。这个他体和非他体是相违的，怎么能由它来成为他体呢？若二者之间存在接触，也是不合理的。这样他体和非他体就互相错乱，总相是他体的，别相是非他体的。而且，这样的两个法也是相违的。此外，若这些法本身是非他体的，也不能由它来使他们成为他体。因为若成为他体，就不是“非他体”了。若这些法不失去“非他体”的状态，他体总相和它们相违；若失去“非他体”的状态，就成为他体而不是非他体了，这也是不合理的。

其实，这些法上不存在综合他体的总相，我们也可以以“可见而未得”的正量对此进行遮破。

庚二、以无有一异证明接触不成立：

是法不自合，异法亦不合。

如果对方认为：倘若接触的能立——异体不存在，则你





们的说法可以成立。为什么称为“能立”呢？即一切法都有异体（他体），所以可以互相接触。然而，作为所立的接触是存在的，所以异体就可以存在。

这也是为了要进一步进行观察、遮破而进行的假设。其实对方所说的接触并不存在，下面对接触进行遮破。

“是法不自合”：自己不可能和自己接触、和合，因为在异相本体不成立的情况下，并不存在接触。在异相本体成立的情况下才应该有接触。两个法才有接触，自己不可能与自己接触。它没有异相本体，所以不可能有接触。

若没有接触的行为也可以成为接触，那么一切都可以成为接触；若是有接触的行为，则存在“自己对自己进行作用或行为”的过失，这是不合理的。

“异法亦不合”：“异法”就是他法。他法接触也不合理。刚才已经进行过观察，两个异体（他体）法不存在，所以无法接触；即使存在，二者也不能互相接触。

己三、摄以破成立之义：

合者及合时，合法亦皆无。

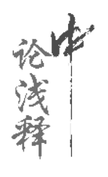
“合者”指接触者，“合时”指接触的时刻，“合法”指接触之法本身。我们可以通过观察过去、现在、未来三时对这三者进行破除。过去的没有接触，未来的也没有接触，正在接触的也不存在，所以这个接触、和合是不存在的。

尽管合与离、聚与散在名言上是存在的，但在名言上存在不等于存在，它们在胜义谛上是不存在的。我们在讲解《定解宝灯论》时讲过，有者说：“名言谛上存在不等于存在，

胜义谛上不存在等于不存在”；有者说：“胜义谛上不存在不等于不存在，名言谛上存在等于存在”；但自宗的观点是“名言谛上存在等于名言上存在，胜义谛上不存在等于胜义谛上不存在，这二者是要分开的。”若不进行观察，这些法在名言谛上是存在的；若进行观察，它们经不起观察量的观察，所以不存在。即在假相上有，但是本体上不存在。所谓相上存在，是指因假立而存在，如幻如梦般地存在。所以，正如我们经常讲的，“凡所有相，皆是虚妄。”

《观合和品》讲解圆满。





十五、观有无品

丁十五（观有无品）[34]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

《妙力伏经》云："色法不具有实无实"等，宣说了万法不具备有实无实的道理。

此处主要破斥有实无实。色法等一切法不具备实有，也不具备无实有；既不是实有，也不是无实有。比如，柱子、宝瓶、房屋、车子等都属于是有实法。没有柱子、没有宝瓶、虚空等，都属于是无实法，也就是无有。有与无都是观待而安立的，都不是实有，都不是事实存在的，都是虚假的。若是仔细观察，无论有还是无，有实无实等一切法都无有自性，都无有可得。这是佛在经中讲的，本品主要抉择这个真理，也是抉择佛在经中所讲的究竟实义。

戊二、品关联：

如果对方提出：诸法的自性是存在的，因为观待因缘的缘故。若是诸法的自性不存在的话，怎么能观待因缘呢？任何不存在自性的法都不应该观待因缘，犹如空中的的鲜花一样。伟大的佛陀也讲过："诸法自因缘而生。"一切有为法以

[34]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十三讲。

自己的因缘而产生，有为法存在，无为法也就存在。这样，有为无为、有实无实等一切法都应该是自性存在。诸法以自己的因缘而生，这是佛陀亲自讲的，难道你们不承认这一点吗？你们中观应该也承认佛陀的话，若是不相信、不承认，那就不是佛教了。

现在我们要对这一观点进行遮破。

佛说“诸法以自己的因缘而生”，这是在名言中讲的。在名言中，一切有为法都是依靠自己的因缘而产生的，犹如梦幻。其实一进行观察，都无有自性。名言中、显现上是这样的，但是这经不起观察量的观察。若以胜义谛的观察量进行观察，都不可得，都是现而无自性，即显现上有，本体上不存在。佛说的是在显现上、在名言中如幻如梦般存在，我们现在讲的是在究竟的胜义谛上，无论是有实还是无实，无论是有为法还是无为法，都无有自性，都不是事实存在。

此品分三：一、遮破四种戏论[35]；二、呵责相违之见；三、教诫修习中观。

己一（遮破四种戏论）分二：一、遮破自性与他性；二、遮破有实与无实。

庚一、遮破自性与他性：

众缘中有性，是事则不然。
性从众缘出，即名为作法。

有部认为：一切法以自性存在。过去的法在过去的位置

[35]此处所指四种戏论指有实、无实、自性、他性。



上以自性存在，未来的法在未来的位置上以自性存在，现在的法在现在的位置上以自性存在。三时法都是以自性存在的，但是这些法的产生是靠因缘的。

一切法自性存在，又是以因缘而产生，这二者是相互矛盾的。既然一切法以自性存在，怎么还要依靠因缘而产生呢？这是相违的。

“众缘中有性，是事则不然”：若是以自性存在，它就已经存在了。已经存在的，若还要以因缘而产生，这是无意义而生，没有意义。若自性存在的法还要以因缘而产生的话，这样就是无穷无尽地产生。若诸法以自性存在，为什么还要靠因缘呢？既然是自性存在，就不能靠因缘。若是靠因缘，由因缘来造作，那就不能说以自性存在。

“性从众缘出，即名为作法”：若是以因缘产生，就是因缘造作的。自性若是从因缘中产生，就是因改造而成的法，怎么会成立自性呢？若是自性实有，就不能是改造；若是改造的，就不是自性实有、自性存在。

如果该法是从因缘中而产生自性的，则这种自性并非其实相，而成了由他法造作或者改造的法了。这种改造而成的法怎么会成立自性呢？由他法来造作的，就不是以自性存在。若是以自性存在，就不能是由他法来改造的。

性若是作者，云何有此义？

“自性就是造作者”的说法又怎么可能合理呢？这样就没有以自性存在之义了。如果是造作性的法，以造作而存在，就不是自性存在；如果是以自性存在的，就不是以造作存在的。这二者互相矛盾。就如同水和热性一样，若是热性就不

是水，若是水肯定就不是热性。若是以自性存在的法，他肯定不是改造的。若是改造的，那肯定不是以自性事实存在。

性名为无作，不待异法成。

所谓的自性，是真实无欺的实相。若是以自性存在，就具有三个特点：以其他因缘不可改造，无须观待其他因缘，不会变成他法的原有本性。这些都是在抉择胜义谛的时候引发出的辩论。因此，若是以自性事实存在，这个存在肯定是究竟上实有，也就是实成。实成的定义在前面讲过了。

若是自性存在，有下面三个特点：第一，“无作”，不是以其他因缘造作或改造的。若是以因缘而造作、改造的，就不是以自性存在，就不是实有。若是以自性事实存在，就不是改造，不是以因缘而生，不是以因缘造作。第二，不可观待他法而成立。若是观待于他法而成立，就是缘起法，而不是实有，这样也不能说是以自性存在。第三，不会变成他法。“异”是迁变，变成他法的意思。比如，有法变成无法，自法变成他法，常法变成断法。有迁变的就不是实有的，就不能说以自性存在。

若是自性存在，其事相是双运离戏的法性。它的自性是一切诸法的自性，一切缘法的究竟实相。佛在经中讲：“如来出世亦可，未出世亦可，诸法之法性唯一安住。”无论如来出世还是不出世，无论佛转法轮还是不转法轮，诸法的自性、法性唯一安住，永远是这样的。他并非是如来出世了而有，如来不出世了就没有、无，也并非是佛转法轮了而有，佛不转法轮就没有、无。“诸法一性”， 诸法就是一个自性，就是一个实相，它是远离有边、无边、有无边、非有非无边





等一切边的状态。它既不能说是有，也不能说是无；它既不能说是是，也不能说是非。远离一切戏论，远离一切边。

为什么说空性也是空呢？住在空上，这个空性也不是诸法的究竟实相。这个空是什么意思？不住一切边叫空。什么叫中观？不住中。若是有个“中”在住，就不是中观了，远离一切边叫中观，抉择这种真理、见解叫“中观”。无论是“中”还是“空”，都是远离一切戏论的，都是不可言、不可喻、不可思、不可议的。若是不超越言思，就谈不上法性，也谈不上双运离戏之法性。双运离戏之法性在任何情况下都不会有一丝一毫的变化。众生无论是到地狱，还是到西方极乐世界，他的自性、诸法的究竟法性是无有变化的。无论是极乐世界的佛菩萨，还是地狱中的可怜众生，都是自性清净的佛，都只有一个自性，没有第二个自性。这个自性是不垢不净、不增不减、不生不灭、不来不去的。所以真正见到自性、回归自性的时候，地狱和西方极乐世界有什么区别？佛和凡夫有什么区别？诸法一性，无论是佛还是凡夫，无论是地狱、天堂还是极乐世界，都是万法一性，自性都是清净的。这个“清净”也不是“清净与不清净”之间的“清净”，而是远离一切戏论的状态，不是有个“清净”可住。没有办法，只能这样形容，称其为“清净”、“圆满”。

就像说“中观”和“空性”一样。当我们说“空性”的时候，不能又住于这个边上开始执着空。比如，你对一个人说“没有什么东西可给”，那个人却说“那就把‘没有的什么东西’给我吧”，对这样的人就没办法了。一说空性，就开始执着空性；一说中观，就开始执着中部。一说“清净”，就去执着清净；一说“圆满”，就去执着圆满。这样就不可

救药了。什么叫“清净”？远离一切戏论叫“清净”。什么叫“圆满”？远离一切戏论叫“圆满”。现在我们用言语来表达的话，就只有这样了，没办法。

法若无自性，云何有他性？
自性于他性，亦名为他性。

“法若无自性，云何有他性”：如果没有自性，就没有他性了。既然自法不存在，他法也不存在，因为自他是观待而安立的。

“自性于他性，亦名为他性”：站在自己的角度，这个自性是“自”，那个是“他”；但是站在他法的角度，这个“自”是“他”，那个“他”就成了“自”。若换个角度或换个位置的话，就又变了。比如，我们站在自己的角度看是“他”，但是站在他的角度看他是“自”。

若是这个自性、他性是事实存在的话，无论何时何地何种情况下都不能变，因为自性和他性存在，即实有。可见，自他不是实有，就是一个名称、一个假立而已。总而言之，既然没有自法，也就没有他法。观待自成立他，观待他成立自，二者是观待法。若是自性不存在，他性也就不存在。这是破自性、他性。

庚二、遮破有实与无实：

离自性他性，何得更有法？
若有自他性，诸法则得成。

对方认为，虽然自性与他性、自法与他法不存在，一进



行观察都是不可得的，然而法的总相应该是存在的。

“离自性他性，何得更有法”：若没有自法他法，不存在自性他性，怎么会有法之总相？

“若有自他性，诸法则得成”：若是有自性、他性，也许二者上面可以建立共相或总相。但是自相他相都不存在了，怎么安立总相呢？

一切法或者是自，或者是他，这二者是相违的，中间不能有第三种情况。绝对相违的两个法之间不能有第三者。一切法若不是自就是他，若不是他就是自，不可能既是我又是他，不可能既是自性又是他性，所以找不到这个实法之总相。若是既有自相又有他相，也许能安立总相。但是自他法都不存在了，没有自性和他性，哪来的总相？兔角原本就不存在，哪来它的颜色？石女的儿子原本就不存在，哪来他的颜色？

有若不成者，无云何可成？
因有异法故，有坏名为无。

我们刚才首先破的是自性；既然自性不存在，观待自性的他性也就不存在；既然自性、他性都不存在，实法或有法的总相也就不存在；既然有实不存在，无实也就不存在了。

“有若不成者，无云何可成”：自性、他性、自他共性的总相都是不存在的，所以有实法不存在。既然有实不存在，无实也就不存在了。这些柱子、宝瓶是有法，向着找不到柱子或柱子被毁灭之处说“无柱子”“柱子没有了”；指着找不到宝瓶的位置或宝瓶被锤子打破的地方说“无宝瓶”“宝瓶不存在、没有了”。可见，观待有而成立无。虚空也是这样观待安立的法。柱子、宝瓶等法有碍，观待这些有碍的地方，

指着无有阻碍之处说“这是虚空”。有碍与无碍是观待的，若没有这些有碍的，哪里会有无碍的？虚空也是这样假立的法。一切无为法观待有为法而安立，小乘有部的一些论师认为，这些有实法也是如此。很多人认为，无实法就是观待而假立的，没有实质性的东西，所以“无云何可成”。

“因有异法故，有坏名为无”：“异”是变化的意思，即先有的变没有，先成立的变不成立。宝瓶被打坏了，柱子被烧光了，这是“无”。 因为有这些有为法，这些有为法不是实有的，是前后变化的，所以它可以先有后无，可以先成立后不成立，所以“有坏名为无”。既然有为法不存在，无为法也就不存在。有实不存在，无实就不存在。

己二、呵责相违之见：

若人见有无，见自性他性，
如是则不见，佛法真实义。

“若人见有无，见自性他性”：“见”是执着的意思。执着有，执着无；执着自性，执着他性；执着色法，执着他法。此处讲的四边就是指有边、无边、自性边、他性边。这些都是和真理相违背的。

“如是则不见，佛法真实义”：若是执着四边，则见不到佛所宣说的真实义理——殊胜奥妙的缘起真如性。

若执着有、无、自、他，就是没有彻底见到佛所宣说的真实义理的最佳标志。大家自己对照一下，自己有没有执着有？有没有执着无？有没有执着自己？有没有执着他人？执着自己，整天自以为是。执着他人，整天因此而生起贪心、





嗔恨心、嫉妒心或者傲慢心。对那些比较顺心的人就生贪心，对那些比较不顺心的人就生嗔恨心，对比自己有优势的人就生嫉妒心，对比自己差的人就生起傲慢心。执着自己，执着他人，也就是执着自法，执着他法，这都是最好的一个衡量标准。若是执着四边的人，他不可能了知、证悟佛所宣说的诸法究竟真实义理。

佛能灭有无，于化迦旃延，
经中之所说，离有亦离无。

佛陀已经证达了有实无实一切所知。佛陀在《化迦旃延经》[36]中这样教诫道："迦旃延，何以故？众多世间之人，对有无甚为耽执，故无力解脱于生、老、病、死、忧患、悲叹、痛苦、不悦及烦乱争斗。纵然以死亦不可脱离于焦躁苦痛。"这段教言也将有无二者彻底地扫荡无余。

《化迦旃延经》属于小乘经典，里面也已经破除了二边。很多大乘经典里讲的都是远离二边的空性教义，但是为什么此处要引用这部小乘经典来进行说明呢？因为该经是佛教一切宗派所共同承认的经典。若是引用大乘经典，小乘不一定接受。而这部经典的内容是大乘、小乘共同承认的，所以龙树菩萨就用这部经典来说明佛当时所讲的远离二边的空性义理。

不用说外道，即使是内道，也有很多宗派执着有边或执着无边。有部、经部、唯识宗都是执着有边，连有边都没有破。有部和经部认为，其他都是虚假的，但是极微尘和刹那心是事实存在，否则这个世界怎么形成啊？唯识宗认为，能

[36]《化迦旃延经》是佛为了教化迦旃延而宣讲的教言。"迦旃延"藏文译为嘎达雅，他是位阿罗汉，是佛身边的一位弟子。

取所取的一切法都是虚假，但是远离能取所取的刹那心应该存在，这是胜义谛，否则这一切显现怎么成立啊？因此他们认为，一切都是唯心所现，唯识所变，心最终还是存在的。这些都还是执着有边，有边都没有破，既然我们佛教内道里都这样，外道就更不用说了。

中观有应成派和自续派，自续派执着无边。龙树菩萨当初所抉择的是远离一切戏论的大空性。但是自续派抉择胜义谛的时候，加上了胜义谛的简别，结果他们所抉择的就是一个单空，落到了无边。

内道的这些宗派尚且执着有边或者无边，普通的世俗人和外道就更不用说了，他们都没有能真正了知佛的究竟密意，佛在小乘经典就已经遮破了二边，那就不用说大乘了。

若法实有性，后则不应无。
性若有异相，是事终不然。

“若法实有性，后则不应无”：若一切法都是实有的自性，是实实在在的存在，则该法在任何时候都不可能变成无有，不会出现该自性以因缘或者本性而变成异法的情况。为什么？因为不可改造的自性一旦存在，也即其自身的体性已经成立，所以就不必观待于任何法。作为没有观待的法，永远也不会舍弃自性。我们必须承认这点，就如我们承认虚空没有障碍的性质永远也不会往他法转变一样。虚空无碍的自性，不可能转变成有障碍的。

“性若有异相，是事终不然”：若是自性有变化，变成他法，那就不是自性实有。

若法实无性，云何而可异？





若法实有性，云何而可异？

“若法实无性，云何而可异”：若法无有自性，怎么能变异成他法？

“若法实有性，云何而可异”：若法是实有的自性，也不能变成他法。所谓变化，即有的变无，无的变有；好的变坏，坏的变好。

如果这些法都是以自性事实存在的，就不能有变化。若这些法无自性，就更不能有变化了。

己三、教诫修习中观：

定有则著常，定无则著断。
是故有智者，不应著有无。

在思维实相的时候，如果说“此法定然存在”，则是有恒常的执着，这叫常见。如果说“此法定然不存在”，则又堕入断见。这些众生或者落在常见上，或者落在断见上。真正的有智慧的人，不应该执着有或者无，否则就会堕入常见或者断见。为什么称为“中观”？它不落入常见，也不落入断见，所以叫做中观。

若法有定性，非无则是常。
先有而今无，是则为断灭。

“若法有定性，非无则是常”：“有定性”就是有实质性。“非无”指这不是无。如果认为某法的本性或者自性存在，不能变成无，那就是常见。

“先有而今无，是则为断灭”：若认为某法先有，后来

就没有了，则为断见。诸法不是先有而后没有了，而是本来就无。如果认为“某法曾经因为产生而存在，但在消亡之后已经不复存在了”，这都是我们这些世人的观点，这种说法阻断了该法存在的延续，所以又堕入了断灭的行列。

若是承许诸法事实存在，则或者是恒常，或者就是断灭，没有其他第三种情况。所以诸法不是事实存在，都是假立的。

佛在《般若波罗蜜经》中云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不断不常，如是受想行识不断不常，若色至识不断不常，此是般若波罗蜜。’”若执着有或无，执着自法或他法，其结果必然是堕入断见或者常见，或者就是断灭，或者就是恒常。远离断见，远离常见，就是般若波罗蜜。

《三摩地王经》云：“有无是二边，净不净亦尔，是故有智者，离边不住中。”有和无是二边，净和不净也是二边。离二边，但也不住中间。远离二边、四边或八边叫“中”，没有别的什么“中”可住。

《妙力伏经》云：“有者是常见，无者是断见，是故有及无，智者不应依。”真正具有智慧的人，不应该依无，也不应该依有；不应该依净，也不应该依不净。我们现在是执着净与不净、美与丑等。觉得美就生贪心，觉得丑就生嗔恨心；虽然对方对你没有做过任何伤害之事，但你心里不知不觉地厌烦、想远离，这叫嗔恨心；虽然对方对你没有做过任何有利的事情，而你不知不觉地就喜欢，想看，想接触，这叫贪心。若是一位具有智慧的人，不应该这样迷惑颠倒啊！正如前面已经讲过的，“若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义。”这样的人见不到佛所宣说的真实义理。

《观有无品》讲解圆满。



十六、观缚解品

丁十六（观缚解品）[37]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛在经中讲“色法无生故，无缚也无解”等，宣说了无缚无解的道理。佛讲色法没有生，所以不存在束缚与解脱。其他受想行识等一切法也同样不生，因此都不存在被束缚，也不存在从中获得解脱。

色受想行识这些法都是不生不灭、不来不去的，因此都无有束缚，也无有解脱，这是佛在经中讲的。龙树菩萨在此宣讲、抉择的就是这样的究竟义理，这是经部关联。

戊二、品关联：

一些有实宗认为：诸法的自性应该是存在的，因为轮回与涅槃、束缚与解脱都存在的缘故。诸法的自性若不存在，就不能有轮回，也不能有涅槃。若轮涅一切法都无有自性，都无有可得，轮回和涅槃也不会存在。但是轮回和涅槃存在，因为众生在六道中轮回，也可以从中获得解脱。有的众生被烦恼束缚，有的众生则通过修行从烦恼和束缚中获得解脱。诸法若无有自性或都不存在，怎么能被束缚，又怎么能从中

[37] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十四讲。

获得解脱？这一切都是现量所见，佛陀在经中不止一次地宣讲过，你们中观派也不得不承认诸法自性应该存在。

现在对这种观点进行遮破。其实无论是轮回还是涅槃，无论众生被贪欲等烦恼束缚，还是通过修行获得解脱，这些都可以在名言上、显现上有。若是以胜义谛的观察量去观察，这样的自性都是不存在的。其实对方若承认诸法自性存在，才不可能有轮回或涅槃，不可能有被烦恼束缚，也不可能有从中获得解脱的情况。对我们而言，诸法都是无有自性的，都是因缘和合的一个缘起而已，都是如幻如梦般的，这样才可以有轮回和涅槃，才可以有这一切，否则万法都不会存在。

此品分三：一、遮破轮回与涅槃；二、遮破束缚与解脱；三、驳斥其他过患。

己一、遮破轮回与涅槃：

诸行往来者，常不应往来，
无常亦不应，众生亦复然。

作为所立的轮回与涅槃以及能立的束缚与解脱都不存在。前者不存在，是因为所取五蕴以及能取众生二者的轮转不存在的缘故。所立是轮回和涅槃，能立是束缚与解脱。因为有束缚，所以有轮回；因为有解脱，所以可以安立涅槃。但无论是所立的轮回与涅槃还是能立的束缚与解脱，这些都是不存在的。

“诸行往来者”：“往来”是轮回的意思。无论是所取的五蕴还是能取的众生，都没有往来，都不能轮回。“诸行”





指五蕴等法。

“常不应往来”：诸行五蕴等若是恒常，就没有往来，也不能轮转。因为若是恒常就不应该发生迁变的缘故，所以不能有变化。恒常是远离迁变，不能有变化。若是没有变化，就不能有轮转，也不能有往来。若是有往来轮转，就不是恒常了。

“无常亦不应”：若这些法是无常，也不会有轮回，不会有往来。因为在一刹那当中，不会存在往他法的迁变，也不会有轮转。

此处“无常”不是指相续之无常，而是刹那之无常。相续之无常是相续的一个变化，只是一个粗大的无常而已。真正的无常是细微刹那之无常，若没有细微刹那之无常，粗大相续之无常也不会存在，所以细微刹那之无常是粗大相续之无常的基础。

一切法都是在一刹那中息灭，这是刹那之无常。一刹那当中不会有轮转，也不会有往来。所谓往来、轮转，是从那里往这里或从这里往那里，应该有一个过程，有这样的变化、迁变，但是一刹那中不会有这样的转变或变化。

无论诸行五蕴等是恒常还是无常，都不会有轮转、往来。轮转、往来不存在，这是我们对所取五蕴上面进行观察而得到的结果。

“众生亦复然”：能取的众生也是如此。若这些众生是恒常性的，就不能有轮转，也不能有往来。恒常性就不能有变化，不能变化就不能有往来，也不会有轮转。若这些众生不是恒常，而是无常的，就是在刹那当中毁灭的法，因此它就不会在刹那当中有往来，也不会有轮转。所以对能取的众生

进行观察，没有往来，也没有轮转。

所取的五蕴和能取的众生上面都无法成立往来轮转。如果有轮转，或者是基础——五蕴在六道中轮转，或者是能取人我或是众生轮转。但二者都没有轮转，也没有往来，所以轮回是不存在的。

若众生往来，阴界诸入中，
五种求尽无，谁有往来者？

六道中的轮转到底存不存在，刚才是对五蕴和众生分别进行观察，现在是对众生与五蕴之间进行观察，通过这样的推理去遮破。

"若众生往来，阴界诸入中"：首先观察众生。众生若是存在，应该在五蕴、十八界或十二处当中存在。

"五种求尽无，谁有往来者"：但是在五蕴上找不到补特伽罗人我，也就是没有众生；十八界上面没有补特伽罗人我，众生也不存在；十二处上面也是如此。可见，补特伽罗人我或众生不存在。既然不存在，就没有轮转者，也没有往来者，所以没有轮转，也没有往来。

五蕴和补特伽罗人我之间的关系，在前面宣讲"燃与燃者"之间的关系时，已经得出了结论：无论如何寻求其本体为一体、异体、具有、能依以及所依的五种关系，都如同石女的儿子一般了不可得。燃和燃者之间的关系，在前面进行过观察，已经得出"燃和燃者都不存在"的结论。在这里也是一样，通过五相推理进行观察，五蕴和人我的关系是不存在的。

若人我存在，它和五蕴二者或者以一体的方式存在，或





者以多体的方式存在，或者互相以所依和能依的方式存在，或者以具有的方式存在。除此之外，不能以别的方式存在。

首先，五蕴和人我若是以一体的方式存在，五蕴有色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴五个，则补特伽罗人我也要有五个。五蕴和补特伽罗人我若是以异体（多体）的方式存在，这样五蕴上面应该有一个单独的补特伽罗人我，但这是可见不可得的，因此可以判断其不存在。总之，二者以一体和异体的方式存在都不合理，都不可得。

其次，观察五蕴和补特伽罗互相是能依所依的关系。比如以五蕴做基础，在上面有补特伽罗，即五蕴作所依，补特伽罗作能依，这是不合理的。犹如盘子与其内的水果一样，五蕴如同盘子，补特伽罗如同里面的水果。若是以这样的方式存在，在五蕴上却没有看见一个独立的补特伽罗或人我，可见而未得。若是可见不可得，就可以确定其不存在。若是人我做所依，五蕴做能依，补特伽罗人我相当于盘子，五蕴相当于里面的水果，补特伽罗上面有五蕴，二者以这种方式存在，这也是不成立的。在补特伽罗上面没有看见五蕴，若是可见不可得，可以确定其不存在。

此外，二者也无法以具有的方式存在。所谓具有，或者是以一体的方式具有，或者是以多体的方式具有，或者以能依的方式具有，或者以所依的方式具有。因为二者一体、异体、能依、所依的关系都不成立，因此具有也是不成立的。

通过对一体、多体、能依、所依、具有这五种情况进行观察，它们之间的关系是不成立的，从中不可能得到人我或补特伽罗。因此，可以确定地说人我是不存在的。若是存在，应该是以这五种情况中的任何一种方式而存在，但是这五种

情况都不成立，因此补特伽罗人我是不存在的。若补特伽罗人我不存在，就没有轮转者，也没有来往者，因此也不可能有他的来往或他的轮转。既然没有石女的儿子，哪来的石女儿子的颜色？

若从身至身，往来即无身。

若其无有身，则无有往来。

“若从身至身，往来即无身”：从前世转生今世，从今世转生到其他的来世。我们现在在人间是人，假设从人转生为天人，即从人的五蕴身转生为天人的五蕴身，此二者是在不同的时间里存在，还是在同一时间里存在？若是在不同的时间里存在，当人的五蕴身彻底毁灭，天人的五蕴身还没有产生时，此中间阶段是否有隔断？若是有隔断，这里面就没有五蕴身了，没有五蕴身就没有人我或补特伽罗。若中间没有隔断，二者就会同时产生，人的五蕴身和天人的五蕴身同时存在，同一时间出现。若是这样，一切六道众生的五蕴身都应该同时存在、同时出现，有这样的过失。

如果承许人的五蕴身和天人的五蕴身虽然没有接触，但中间有中阴身做二者的连接。则人的五蕴身和中阴身之间是否有间隔？其推理也是一样。

可见，若天人的五蕴身或中阴身和人的五蕴身同时存在、出现，这是不合理的。若这中间有隔断，人的五蕴身先彻底毁灭，这样就不是人的五蕴身转到天界，也不是人的五蕴身转到中阴身，他们之间已经隔开了。

“若其无有身，则无有往来”：既然没有五蕴身，就没有补特伽罗人我，因此也就没有往来，没有轮转。

这是破轮回，下面是破涅槃。





诸行若灭者，是事终不然；

众生若灭者，是事亦不然。

轮回不存在。同样，涅槃也是不存在的。

“诸行若灭者，是事终不然”：“诸行”指五蕴所含摄的一切法。“灭”指寂灭，即涅槃。寂灭不存在，诸行不是寂灭者，为什么？若诸行是恒常性的，就不能寂灭。因为若是恒常，就不能有变化，因此就不能有寂灭。若诸行不是恒常而是无常的，就没有寂灭。所谓寂灭，是先有后灭。但是在一刹那当中，没有涅槃或者寂灭。所谓无常，是指在刹那刹那当中灭。刹那就是一念当中，说灭也没有灭，在这当中没有一个真正的寂灭。若是有一个事实的寂灭，那么这些有漏的法、因缘而生的法就都息灭了，它们的生死、往来停止与息灭的同时叫涅槃。但这在一刹那中是无法安立的，所以也不可得。总之，若诸行恒常，寂灭不可得；若诸行无常，在一刹那当中也不会有真正的毁灭。

没有实实在在的生，也没有实实在在的灭。生、灭就是一个意念，在一念当中既是生又是灭，所以都不是实实在在的生灭。否则，就不可能在一念当中既是生又是灭，这是不成立的，不可能这样存在。因为这两个法是相违的，所以在一刹那、一念当中生灭是不合理的，“是事终不然”。

“众生若灭者，是事亦不然”：刚才是对所依五蕴上面进行观察，不存在涅槃。现在是对能依众生上面进行观察，也没有寂灭，也没有涅槃。同理，若众生是恒常的，没有寂灭也没有涅槃；若众生不是恒常的，在刹那当中灭，这样也没有寂灭，也没有涅槃，所以寂灭和涅槃也是不存在的。

既然轮回不存在了，涅槃也就不存在了。轮回的法息灭的同时产生涅槃，既然轮回不存在，怎么能存在涅槃呢？这是遮破轮回与涅槃。

己二、遮破束缚与解脱：

诸行生灭相，不缚亦不解；
众生如先说，不缚亦不解。

如果对方又认为：轮回和涅槃应该存在，因为束缚和解脱存在。众生有被贪欲等烦恼束缚，也有从中获得解脱。束缚本身就是轮回，解脱本身就是涅槃，因此应该都存在。

若是有实实在在的束缚和解脱，那么轮回和涅槃也可以存在。但束缚和解脱也不是事实存在，也不是真实的。

"诸行生灭相，不缚亦不解"：一切五蕴所摄的法，没有束缚，也没有解脱。束缚与解脱不存在。首先，如果诸行是恒常的，我们很容易通达不存在束缚与解脱的道理，在此也就不必宣说了。如果诸行是无常的，诸行是第一刹那产生而第二刹那毁灭的有法，则在有之前不可能被烦恼束缚，之后也不可能存在解脱。因为诸行在一刹那间已经产生了，既然已经成立，就没有机会再变成异体的他法。无论是束缚还是解脱，二者都必须有实实在在的前后变化。所谓束缚，是先没有束缚而后被束缚。所谓解脱，是先有束缚而后从中得到解脱。但若诸法是无常的，在刹那当中生或灭，那就无法束缚，也无法安立解脱。所以这都是不成立的。

"众生如先说，不缚亦不解"：刚才观察的是所取诸行——五蕴所摄的这些法，现在观察的是能取众生。众生也是既





不存在束缚，也不存在解脱。推理方式与抉择“诸行”相同，无论是恒常的还是无常的，都不能有束缚和解脱，也是不可得。

若身名为缚，有身则不缚，
无身亦不缚，于何而有缚？

“若身名为缚”：若是束缚，应该是身体被束缚。这个身体指五蕴的综合。如果这种束缚存在，我们可以反问：众生是如何被束缚的？如果被束缚的众生存在，是在身体本身已经具备了束缚的情况下，还是在身体本身已经远离束缚的情况下被束缚的？

“有身则不缚”：若是此五蕴的综合——身体已经被束缚了，就不应该再有束缚，因为已经被束缚了的缘故。如果这个身体是已经被束缚的身体，已经被束缚了再要束缚，这样就是无穷无尽的束缚，这是不合理的。

“无身亦不缚”：若这个身体是远离束缚的，则它也无法被束缚。为什么？已经远离束缚的身体不能被束缚，因为它是自性事实存在的，因此它就永远是不被束缚、远离束缚的。若是被束缚了，它的状态就变了，这样它就不是实有了。

“于何而有缚”：无论哪种情况，被束缚都是不成立的。

若可缚先缚，则应缚可缚。
而先实无缚，余如去来答。

“若可缚先缚，则应缚可缚”：可缚之前若存在束缚，则可缚可以被束缚。

“而先实无缚”：但可缚之前不能有束缚。如果可缚之前有束缚，它被什么束缚？这时没有可缚法，所依不存在，那

此束缚是如何成立的？这是不可能的。此外，也可以通过三时法进行遮破。

若先有可缚，后有束缚，这也是不合理的。因为既然可缚法已经被束缚了，就不能再由束缚来束缚，否则就有无穷无尽的过失。

“余如去来答”：破斥对方的其余推理方式，在《观去来品》中已经讲过。如“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”现在讲缚者时，可以说“缚者则不缚，不缚者不缚，离缚不缚者，无第三缚者。”“缚者则不缚”，因为他已经被束缚了。“不缚者不缚”，不缚者是远离束缚的，他也不能被束缚。除了缚者和不缚者之外，没有第三种情况。还有前面讲过的“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去”，现在把“去”改成“缚”就行了。“已缚无有缚，未缚亦无缚，离已缚未缚，缚时亦无缚。”这样进行观察而得出的结论都是一样的，都是不可得。

缚者无有解，不缚亦无解，
缚时有解者，缚解则一时。

“缚者无有解”：“缚者”指已经被束缚的。已经被束缚的不能解脱。我们往往认为，已经被束缚的应该要从束缚中得到解脱。但他是实有的，不能有变化。一旦变化了，就不能说是实有的，也不能说是自性存在。若是自性存在的实有法，则不能失去自性。若失去自性，他就不是自性存在。既然他是已经被缚的众生，这个法就不能有解脱。

“不缚亦无解”：没有被束缚的，也不能解脱。所谓解脱，是从束缚中获得解脱。如果没有束缚，从哪里得到解脱？若





是没有束缚也可以从中解脱，那么一切时、一切处、一切事、一切情况下都可以是解脱。

“缚时有解者，缚解则一时”：若束缚的同时是解脱者，是解脱者的同时就是束缚者，这样则有束缚与解脱此相违的二法在同一时刻出现的过失。被束缚的肯定不是解脱，解脱者肯定不是被束缚者。如果两个相违的法同时在一个法上存在，就如同黑暗与光明、无明与智慧在同一时、同一事、同一处、同一种情况下存在一样，这是不合理的。

己三、驳斥其他过患：

对方提出：你们说没有轮回，没有解脱，没有被束缚者，也没有从中获得解脱者，那我们为了解脱而精进修行就没有意义了。

若不受诸法，我当得涅槃。
若人如是者，还为受所缚。

“若不受诸法”：不去执着轮涅一切法，这就是解脱，当下就是涅槃。

“我当得涅槃”：反之，执着束缚，执着解脱；执着轮回，甚至有恐惧；执着涅槃，有想获得的欲望；这些本身就是束缚。没有被束缚，也没有从中解脱，不执着束缚，也不执着解脱，这本身就是解脱。

“我将来要获得这样的无余涅槃”，并对此念念不忘之人，对“我”与“我所”的见近取执着，完全是极大的颠倒分别妄念。只要这些人没有舍弃此等念头，并任其在头脑中存在，他们就绝不会获得无上的解脱。因为只有放弃执着，

才会获得解脱的缘故。

“若人如是者，还为受所缚”：若放下对轮回和涅槃、束缚和解脱的执着，那当下就是解脱，当下就是涅槃，这叫解脱，也叫涅槃。若是没有放下对轮回和涅槃的执着，对束缚和解脱这些分别念有执着，这个人不会解脱，当下就是束缚，当下就是轮回。但这是要放下的，不是要放弃的。什么是不执着？就是要明白真相。明白真相后，自然就不执着了；不执着了，自然就不被束缚了；没有束缚的同时就是解脱，就是涅槃。

涅槃无有生，轮回亦无灭，

岂可为轮回？涅槃岂安立？

所谓的“涅槃”，也就是指欲解脱者在将此等一切彻底抛弃之后，以证悟无倒实相之智而彻见的。在胜义实相当中，既不存在新诞生的“涅槃”，也不存在以前有而后来又被灭除的所谓“轮回”之法性。既然如此，又怎么能成立所谓的“轮回”？所谓的“涅槃”又如何安立为有呢？轮回和涅槃根本是不存在的。

在究竟胜义谛上，没有轮回，没有涅槃。但是在名言上，如幻如梦般地有轮回，也有涅槃。“既然是如梦如幻，涅槃肯定对我没有什么利益，轮回肯定对我也没有什么危害。这样就没有什么了。”并非如此。虽然是如幻如梦，但你若去执着，一样会束缚你，一样会利益你。比如，梦境是不存在的，但是我们正在做梦的时候，梦境也一样能起作用。有时候我们高兴得哈哈笑，有时候我们伤心得呜呜哭。有时候做一些特别恐怖的梦，虽然它是不存在的，但当时特别害怕，惊醒后还在那里吓得发抖。自己最喜欢的父母儿女、最亲爱





的人死了，在那里悲痛得哭啊、哭啊……枕头都湿了。可见，梦中一样能起到作用。同样，这些法都是如梦如幻的，都是现而无自性的，但若不知真相，不好好地取舍，一样能起作用，也一样束缚你，你也可以从中解脱。

《般若波罗蜜经》中云："佛告极勇猛菩萨言：'善男子，色无缚无脱，受想行识无缚无脱，是名般若波罗蜜。'"色法无有束缚、无有解脱；受想行识无有束缚、无有解脱。从中无法能够获得实实在在的束缚与解脱。"若色者无缚无脱"，色法一直到识法，无有束缚、无有解脱，这是"般若波罗蜜"。

《大品般若经》云："无缚无脱，为大庄严。"这就是大庄严，也就是大圆满。

《梵王所问经》云："佛言：'梵王，我不得生死，不得涅槃，何以故？言生死者，但是如来假施设故，而无一人于中流转；说涅槃亦假施设，而无一人般涅槃者。'"佛讲，轮回是"假施设故"，"而无一人于中流转"。没有轮回，没有生死，也没有于中流转。"涅槃亦假施设，而无一人般涅槃者。"没有涅槃，也没有涅槃者，没有获得涅槃的人。

没有轮回，也没有涅槃；没有束缚，也没有解脱。无论是轮回还是涅槃，都不是实有。这些法都是缘起之自性。

《观缚解品》讲解圆满。

十七、观业品

丁十七（观业品）[38]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛陀在经中讲："何为圣者种性？彼等无业，亦无业之异熟"等，宣说了无有业果的道理。"圣者"指见性的人，即回归自性的圣者。在他的境界里，在诸法的自性中，没有业，也没有果，因果不是实有。在究竟的胜义谛上，不存在业果关系。业和果不是事实存在，通过胜义谛的观察量去观察，同样不可得。这是佛在经中所讲的，龙树菩萨在此处抉择佛之密意，宣讲这样的真理，这是经部关联。

戊二、品关联：

对方认为：轮回是存在的，因为业果存在。业和果存在，轮回也肯定存在。如果轮回不存在，则轮回与业果之间也不应该存在联系。如果积业者与受业者之间毫无关系，那么今世所造的业，又怎么可能在来世成熟呢？如果轮回不存在，三善道、三恶道都不存在，则善业、恶业以及善恶业的果报都不存在了，"今生造业，来世果报成熟"等业和果之间的关系也不存在，"谁造谁受""造业一定受报应"等道理也不存在了。所以业果存在，轮回也应该存在。



[38] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十五讲。



现在对这种观点进行观察、遮破。

此品分三：一、随说他宗；二、对方避免常断边之理；三、驳斥无咎之回答。

己一（随说他宗） 分二：一、略说业；二、广说业之分别。

庚一、略说业：

人能降伏心，利益于众生，
是名为慈善，二世果报种。

这段偈颂所言不是中观自宗的观点，所以是“随说他宗”。

“人能降伏心，利益于众生”：如果补特伽罗人我能断除三门之恶行，即降伏心。若没有降伏自己的心，没有降伏相续中的贪嗔痴等烦恼，就会造业。有贪嗔痴一定就有业，就会产生恶业。要降伏心之相续，断除三门之恶业，同时还要利益众生，有利他心以及利他的行为，这是善业。

“是名为慈善”：断恶行善，名为慈善。小乘里主要强调断恶行，断除身口意所造的恶业。以什么方式断除呢？以降伏心的方式。什么叫降伏心？降伏内心的贪嗔痴等烦恼。烦恼没有了，身口意自然就不造恶业了，这就是断恶。行善就是有利他之心，去利益众生。主要是利他心。有利他心，就有利他的行为。有这种动机，才有这种行为；若没有动机，不会有这种行为。利他心就是利益他人、利益众生的心。若没有真正的利他心，就没有利他的行为，也没有真正意义上

的行善。断恶行，能行持善法，这就是善。

“二世果报种”：“二世”指来世。若行持善法，来世可得到长寿、悦意之果报，可以获得快乐。快乐、福报是来世的果，它的种子是什么？今生所做的善法。如同由豆的种子产生豆芽一样，有豆种才会有豆芽。站在来世来报的角度讲，来世的福报、快乐是今生行持善法的一个果报，今生的快乐和幸福是前世积累、行持善法的果报。其实业有现世现报，来世来报，很多生生世世以后再报。

偈颂里讲的是善业和善果，恶业和恶果也是如此。若不调伏相续，没有断掉相续中的贪嗔痴慢疑等烦恼，身口意一定会造恶业。比如，有妨害之心，就会损伤他人，这就是恶业。这仅是一个例子而已。其实以贪嗔痴等烦恼所作的一切都是恶业。你造恶业了，来世就要遭受不顺和痛苦。所谓“善有善报，恶有恶报”。

这是简略地讲业。

庚二（广说业之分别）分二：一、略说；二、广说分别之相。

辛一、略说：

大圣说二业，思与从思生。
是业别相中，种种分别说。

“大圣说二业”：趋入真如法性的大圣者仙人——圆满正等觉佛陀，将业归纳为两种：思业及意业。如经云：“思业即为意业，由思而生之思已业即为身语之业。”





“思与从思生”：“思”指意业，即动机、心念。“从思生”指思业，即身业和语业。为什么说身业和语业是思业呢？因为它们是由思而生。语言和行为单独没有善恶，没有善业，也没有恶业，没有业，但它们通过思维、心念而产生，即从思而生。思是因，这里是将因的名字交给了果，所以身业和语业叫思业。

“是业别相中，种种分别说”：佛主要讲了两个，一个是思业，一个是意业。意业指动机、意念，思业主要指思维或心念而生身业和语业。这里实际就是指意业、身业和语业，即身口意三业。在其他经论中也有种种分别之说，有很多业的分别之相。“种种分别说”指有很多种说法。下文就要对此进行讲解。

辛二、广说分别之相：

佛所说思者，所谓意业是。
所从思生者，即是身口业。

“佛所说思者，所谓意业是”：佛所讲的思业，就是身口意中的意业。

“所从思生者，即是身口业”：佛所说“从思生”者，就是身业和口业（语业），这二者以思而生。

小乘认为身业和语业也存在，但二者必须靠思维、意念。若没有发心和动机，就没有单独的身业和语业。在和意连贯的情况下，才有身业和语业。

大乘认为身和语没有真正的业。无论是善业还是恶业，主要是以心、意识为主。心善一切善，心恶一切恶。心若不

善，语和意就不善；心若善，语和意也善。主要以这种方式安立身语二业。

前面讲“是业别相中，种种分别说”，这些业的差别之相，也有各种各样的说法，下文就是对业之相的阐释了。

身业及口业，律仪非律仪，
及其余无表，亦善亦不善。

这里共讲了七种业。

1、语有表色业，即言说表明善与不善的语言词句。这些语言词句有说明善法的，也有说明不善法的，这些语言词句就是语有表色业。

2、身有表色业，就是善与不善的身体行为。身体行为、表现上有行善的，也有行不善的，这是身有表色业。

语有表色业和身有表色业都是我们能看到的，而无表色业是我们看不到的。

3、律仪无表色业，是永断恶行，还有受持八关斋戒、沙弥戒、比丘戒等戒律。“永”是彻底的意思，即彻底断除杀生、偷盗、邪淫等这些恶业，完全是善的行为。这是我们受戒时所得到的戒体，永断恶业的律仪称为律仪无表色业。

4、非律仪无表色业，是永远不断除杀生、偷盗、邪淫等这些恶的行为，完全是恶的行为。

律仪无表色业完全是善的行为，非律仪无表色业完全是恶的行为。前者永断恶行，后者是永不断恶行。所谓“永断”和“永不断”是什么意思？就是从心里下这个决心：我永远彻底除断，或永远彻底不断除。

处中律仪无表色业是处于律仪无表色业、非律仪无表色





业二者中间的一种业，有善的也有不善的。

律仪无表色业是有戒体的，处中律仪无表色业是没有戒体的，即一般、普通的善与恶。律仪无表色业是从心里有“永断恶”的决心，非律仪无表色业是从心里有“永不断恶”的决心，而处中律仪无表色业则是一般的，既不是永断也不是永不断。比如说一般没有受戒的人就有处中律仪的无表色业。这个处中律仪的无表色业主要是处中律仪，也分善和恶。

5、处中律仪善无表色业。比如供养僧众、兴建庙宇、给僧众供斋等善行。乃至该善业之果的福德受用尚未间断之间，属于该作者的善无表色业之相续就不会中断，这当中就有善无表色业。

6、处中律仪不善无表色业。比如为了杀生而建屠宰场，或者为了利益而建酒店杀生。有这种行为之后，乃至该恶业的果报非福德（非福德就是指痛苦）受用尚未间断之前，属于该作者的处中律仪不善无表色业就会始终存在。这当中就有不善无表色业。

7、行思之业。语与身的有表色业，无表色业中的律仪、非律仪无表色业，处中律仪无表色业中的善与不善无表色业，共有六种业，再加上前面所有六种共计业的等起，也就是使善与不善之业现前的行思之业，主要是意念之业，共有七种业。

从用生福德，罪生亦如是，
及思为七法，能了诸业相。

“从用生福德，罪生亦如是”：什么叫善？生福德，能产生快乐福报、福德之因叫善。什么叫恶？非生福德，产生痛苦和灾难之因叫恶。这是站在成熟果报的角度来区分善恶

的。快乐、福报之因就是善，痛苦、灾难之因就是恶。

很多人虽然学佛修行了，但给自己带来了很多灾难与痛苦，这说明他所行持的肯定是恶。“我在念佛，我在诵经，怎么能是恶呢？”念佛、诵经是善是恶取决于心态，看自己的发心、动机。若心态不正确，发心不清净，表面上做的是善，实际上是恶。带来了烦恼、痛苦，带来了不幸和灾难，这就是恶果，它的因一定是恶业。有的人虽然没有学佛修行，但获得了快乐、福报。他虽然表面上没有行善，但这些善的果报之因一定是善。

“及思为七法，能了诸业相”：能明白一切业相。《中论释》里讲：“从享用而产生福德，以及如同从享用而产生福德的道理一样，从罪业而产生的非福德，再加上行思共有七种法。”

前面讲过，有表色业有语表色业、身表色业；无表色业有律仪无表色业、非律仪无表色业、处中律仪无表色业；处中律仪无表色业有善无表色业、恶无表色业。这些最终也可以归纳为善和恶，或者是产生福德的因，或者是产生非福德的因。能产生福德的因是善，产生非福德——痛苦和灾难的因是恶。再加上行思，一共有七种业。这就是我们所承许的业分别相。

己二（对方避免常断边之理）分二：一、设立辩论主题；二、宣说避免过失之答案。

庚一、设立辩论主题：

业住至受报，是业即为常，



若灭即无常，云何生果报?

这里先讲辩论主题：业和果之间如何安立关系？这是大乘小乘都要回答的一个难题。

“业住至受报，是业即为常”：所造的这个业是否一直驻留、不毁灭？造业后就产生业了，然后它不毁灭，一直安住着，直至业之果报成熟、结束。如果在业产生至果报结束之间，业以这种方式成熟、产生果报，这样它就成为恒常法了。若是恒常法，那就是无因法，即不观待因缘，或者恒时存在，或者恒时不存在，有这样的过失。

“若灭即无常”：若它不是恒常，在第二刹那时就毁灭了，它不住。

“云何生果报”：若它是恒常，有过失。若它不是恒常，而是先毁灭，那它就没有了，如同被火烧毁的种子一样，不可能再产生果报。如果种子被火烧毁了，以这种方式毁灭，这个种子在任何情况下都不能产生它的果报。同样，若毁灭此业，既然它第二刹那已经毁灭了，怎么能产生果报呢？

第一种情况是假设业是恒常的，这是内道佛教诸宗派都不承认的。一切有为法都是生灭法，都是无常的，不可能恒常存在，因此大乘、小乘都不可能承认这种恒常的观点。

若是在第二种情况下建立业果关系，对这个问题有很多不同的回答。小乘经部认为，业果中间有一个相续存在。无论是善业还是恶业，都是生灭法，不可能常住，它产生的第二刹那就毁灭了，但它的相续仍然存在。他们是通过相续安立业果的关系。业产生相续，直到果报成熟，业果之间由相续来做连接。小乘的有部认为，有一种不失坏法，由它在业和果之间做连接。虽然业毁灭了，但会产生相应的果报，中

间有不失坏法。因为佛当时讲过不失坏业，所以他们就认为这里一定有一个不失坏法，由它来做业和果的连接。只要有它的存在，就可以非常合理地安立业和果之间的关系。二者有此不同的说法。

庚二（宣说避免过失之答案）分二：一、经部避免过失之理；二、有部避免过失之理。

辛一（经部避免过失之理）分二：一、遣除常断之理；二、宣说业果。

壬一、遣除常断之理：

这个难题是：若业在产生的第二刹那没有毁灭，那它就成为恒常了，也不能产生果报，这是常见，就是一个边；它若毁灭了，就如同被烧死的种子一样，再也不可能产生果法，这是一种断见。这里具有常与断的过失。

经部主要以什么方式合理地安立因果关系呢？他们承许不断的相续，由相续作为中间的连接，以这种方式安立因果关系。

如芽等相续，皆从种子生。
从是而生果，离种无相续。

他们首先打了个比喻。因为种子存在，继而产生苗芽、根茎以及枝叶等这些果法、相续，果实也随后从该相续中产生。如果离开了种子，则果法等无从产生，也就不可能存在。他们用此方式建立了因果的关系，以此避免常断的过失。

“如芽等相续，皆从种子生”：苗芽、根茎以及枝叶等





果法、相续都是从种子中产生。

“从是而生果，离种无相续”：种子产生相续，相续产生这些果法。离开了种子就没有相续，没有相续就不能产生这些果法。

从种有相续，从相续有果。
先种后有果，不断亦不常。

“从种有相续，从相续有果”：有种子就有相续，种子灭尽而产生相续，相续灭尽而产生果实。

“先种后有果”：先有种子后有果。

“不断亦不常”：种子在产生的第二刹那就毁灭了，所以它不是恒常。种子本身灭了，但它所产生的相续没有断灭，种子产生相续，相续产生果实，由相续作为连接，最后产生了果报，所以它不是断灭，没有断灭。若是断灭，它就永远不生果。种子本身毁灭了，因此它不是常；它中间有相续，通过相续而产生果报，这样它也不是断灭。

这是比喻，下面讲喻义。

如是从初心，心法相续生。
从是而有果，离心无相续。

任何善恶的心相续都是从心法等业中产生的，随后又从此法等相续中产生了苦乐的果报。从心法这些善业中产生心之相续，从相续当中产生苦乐等这些果报。如果不存在心法之类的业，其结果——心的相续也不可能产生，而成为必定无有之法。

他们以种子作比喻，来说明善恶因果的关系。

从心有相续，从相续有果。
先业后有果，不断亦不常。

“从心有相续，从相续有果”：从心法等业产生相续——心之相续，从相续中产生苦乐、喜怒哀乐等果报。

“先业后有果，不断亦不常”：先有业后有果，业在果报产生之前始终存在，直至异熟果报成熟之后才会灭尽。所以既不是断灭，也不是恒常。这些善业、恶业会毁灭，所以不是恒常；但它们的相续不会毁灭，相续产生了相应的苦乐等果报，所以也不是断灭。

壬二、宣说业果：

能成福业者，是十白业道。
二世五欲乐，即是白业报。

“能成福业者，是十白业道”：能产生福德的就是善业。“十白业”指身三业、语四业、意三业，共有十种善业。

“二世五欲乐，即是白业报”：这十种善业产生第二世（来世）五欲乐，即色声香味触五种悦意欲乐。

颂词中所讲是善业，恶业也是如此。能产生非福德的业是恶业，也叫黑业。共有十种黑业：身恶业是杀盗淫三业；口恶业是妄语、恶语、绮语、离间语；意三业是贪心、害心、邪见。这十种恶业会令来世感受非悦意欲乐，即苦痛、灾难等。

这就是业和果，善业有善果，恶业有恶果。业果中间有个相续，以此安立业果，用这样的方式来建立因果关系。





辛二（有部避免过失之理）分二：一、宣说他宗之过；二、建立自宗。

在这里主要是要明白业果的关系。

辩论的主题是：不可能在做善业和恶业的同时感受果报，造业和感受果报之间肯定有间隔。若业产生后不毁灭，就成为恒常法了，就不能有产果的作用或情况；若此业当时毁灭、没有了，如同被火烧毁的种子一样，不可能产生果报。

这里的确存在这样的疑问，现在就要遣除此疑问，要遮破业和果之间的关系不成立的邪说。内道佛教有部、经部、唯识宗、中观都有不同的回答，有各自不同的遮破方式。

经部认为，业和果之间存在一个连续不断的相续，由它来做连接。虽然业本身毁灭，但是它的相续还存在。由业产生相续，通过这个相续产生果，比如异熟果等。这是经部宗的观点。但那时，有部认为经部宗的观点是不合理的。

壬一、宣说他宗之过：

这是有部破斥经部宗的观点。“他宗”指经部。

若如汝分别，其过则甚多。
是故汝所说，于义则不然。

如果按照对方的说法而建立承认业果相续的观点，就会有极大、极多的过失。

对方认为相续中产生果报，但其果报必须是同类的，否则就不能产生，犹如从种子、苗芽等中，最终只能产生与其

相续一致的果实一样。比如，稻种只能产生同类的稻芽，不可能产生麦子。从稻谷的种子中只会产生与其同类的果实，而不会产生异类的果实。同理，相续中有善、恶、无记等很多法，若是从善法等心相续中，只能连续不断地产生同类的果报，不能产生不同类的。

从三界与六道各自的补特伽罗的业当中，也应该产生与自身相续同类的果报，而绝不会产生不同类的其他果报而使相续中途间断。比如，在同一时间里，一个人或者其他众生只能有一个心的相续，而不能有两个心的相续同时存在。否则，就成为两个人或两个众生了。善、恶、无记等这些法只能产生同类的，中间不能有别的。比如，善业只能产生善，中间不能有恶业产生。若有恶业产生，中间这个相续就已经间断了，这样就不合理。若是这样，所产生的或者永远是善，或者永远是恶，或者永远是无记。如果先产生善之心，继而又产生恶之心，后来又产生无记之心，这是不可能的，都是不允许的。

此外，对于欲界、色界、无色界这三界的众生而言，他们相续中也只能产生同类的善业、恶业或无记业，不能产生不同类的。若欲界的众生造了业，这个业产生相续的时候，只能产生属于欲界的善业或恶业，中间不能有其他类的业果。有的业果是很多生生世世以后再报的，如果这些业还没有报时，欲界的众生若转生到色界或无色界，在这个相续中就无法产生其他属于色界和无色界的善和恶。所以，所谓“欲界的众生转生到色界”“色界的众生转生到无色界”等，这些都很难成立。善有有漏的善和无漏的善，所谓“有漏的善转为无漏的善”也是不能成立的。





有部认为经部的观点不合理。他们认为，因为相续只能产生同类的，不能产生非同类的，所以“因和果中间有个相续，通过相续产生果报”的观点是不合理的，经部所说的有很多过失，很难成立。

有部认为[39]，这里有一个不失坏法，即佛曾经说过的所谓“不失坏业”，也就是业不失坏。因此他们就认为不失坏法是佛亲自所讲。所作的作业虽然已经消失，但却在作者的相续中即刻产生了“不失坏法”。不失坏法是不相应行，不是善行，也不是恶行。不相应行指不和善相应，也不和恶相应。众生以身口意造作的时候就产生了业，无论是善业还是恶业，所作的业都会毁灭，否则就成恒常了，但它在毁灭的同时，造业者（人或众生）的相续中会产生一种不失坏法，它是不相应行法，由此不失坏法来作业果中间的连接，成立这样的因果关系。

根据有部的观点，业和果之间有一个不失坏法，不失坏法相当于债券契约，如同签订了欠债的契约一样。业如同所欠的债务，虽然毁灭了，但是业果是不会浪费的。比如你欠债了，你可以使用借来的钱物等，但是因为有债券，最后连本带利都要还回。同样，虽然业已经毁灭了，但因为有不失坏法，由不失坏法让造业者将来感受果报，所以到时候还要连本带利感受果报。虽然所造的业当时毁灭了，但同时会在他的相续中产生不失坏法。这个不失坏法一直存在，并且会因此在将来感受这个果报。如同欠债一样，这是有时间限制的，到时候必须还，但还债时必须有一个凭据，这就是签订好的债券，由它来收回债务。在业毁灭的同时，不失坏法就

[39]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十六讲。

产生了。就如同你借出东西的同时借条就产生了，通过借条将来连本带利收回。直到果报成熟的时候，就如同拿这个借条索要债务一样，这时以不失坏法就可以使造业者承受与业力相应的果报。

壬二（建立自宗）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

癸一、略说：

今当复更说，顺业果报义。
诸佛辟支佛，贤圣所称叹。

我们所建立的因和果之间的这种关联关系，令佛、辟支佛、声闻等贤圣们都对此赞叹不已。

有部宗看似很自傲。他们如是安立因果关系，来说明远离常边和断边的理由，并认为佛、辟支佛、声闻等一切贤圣们也都非常赞同这种观点。

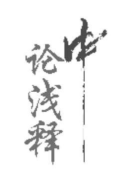
癸二（广说）分五：一、宣说不失坏法之喻；二、宣说不失坏法之本体与分类；三、宣说不失坏法之断除 ；四、安立债券生灭之理；五、宣说以本体而分类。

子一、宣说不失坏法之喻：

不失法如券，业如负财物。



这是用比喻说明不失坏法。不失坏法就像世间人借贷的



债券（借据），不失坏的业就像所借的债款，而业力的成熟就如同收回欠款。

子二、宣说不失坏法之本体与分类：

此性则无记，分别有四种。

“此性则无记”：“此”指不失坏法。它的自性是无记，不是善也不是恶。

不失坏法的自性不是善。比如在某人的相续中生起了强烈的邪见，会同时因此而彻底间断善根，在他的相续中暂时就没有善根了。此时，如果不失坏法的自性是善，那么不失坏法也不能有。若这时没有不失坏法了，那么这个众生以前造业的果报怎么办？业与果中间必须由不失坏法来作连接或建立关系，否则就不能产生果报。既然在间断了善根的众生的相续中，仍然有不失坏法存在，所以它的自性不是善。

不失坏法的自性也不是恶。若自性是恶，对于已超出三界的那些圣人而言，因为他们的相续中没有恶业，所以就不能有不失坏法，但这也不合理。在他们的相续中也有不失坏法，所以他们也有果报成熟的时候。比如目犍连尊者虽然神通广大，但最后也没有逃脱灾难，被外道打死了。革究罗汉因前世把母亲饿死了，后来他虽然成了阿罗汉，但最后自己也饿死了等等。诸如此类在阿罗汉身上成熟业果的公案还有很多。他们虽然没有恶业，但恶业的力量仍然存在。这是什么原因？就是因为有不失坏法。不失坏法不是见所断，是修所断。虽然他们见道了，但在他们的相续中仍有不失坏法存在，所以就有业的力量存在，还要因此而遭受业果。阿罗汉

的相续中也存在不失坏法，所以不失坏法不是恶。如果是恶，此不失坏法就不应该存在于阿罗汉的相续中。

可见，这个不失坏法不善、不恶，是无记的。

“分别有四种”：分别来说，不失坏法有四种，这是从三界和无漏界的角度进行的划分。欲界、色界、无色界叫三界，这三界都是有漏的。除了这三界，就是圣者的境界，叫无漏界。不失坏法有属于欲界的，属于色界的，属于无色界的和属于无漏界的，但这些法既不是有漏业，也不是无漏业，是无记法。

这是不失坏法之本体分类。

子三、宣说不失坏法之断除：

见谛所不断，但思维所断。
以是不失法，诸业有果报。

“见谛所不断”：见道者虽然断除了凡夫之业以及见道之断，但并没有断除不失坏法，所以不失坏法是“见谛所不断”。

“但思维所断”：它是所断法，但不是见道的所断法，而是修道的所断法。“思维”是修的意思。不失坏法属于修断，即“思维所断”。

“以是不失法，诸业有果报”：如果它是见道的所断，那些阿罗汉就不能有产生业果的情况，为什么？没有不失坏法的缘故。既然在他们的相续中也可以有不失坏法，所以不失坏法不是见道之所断，而是修道之所断。通过修行，通过思维，最后才能断除。





前面已经讲过，圣者与凡夫以前所造的善与不善之业，因不失坏法的作用，不可能使悦意与不悦意的业果失坏，并一定会产生。所谓不失坏，就是指不浪费业果。若不是这样，会有很大的过失。

因见断故断，业灭彼亦灭。
则得破业等，如是之过咎。

“因见断故断，业灭彼亦灭”：一切凡夫到见道时，他自己的所断都断除了，同时不失坏法也彻底断除，也不存在。因为业已经灭了，业灭的同时，不失坏法也灭了。若这样承许是有过失的。

小乘见道及以上的果位有预流果、一来果、不来果和阿罗汉果。预流果才是见道，获得一来果、不来果和阿罗汉果的人都仍要感受业果。阿罗汉有入无余涅槃和有余涅槃之分。入有余涅槃时，他们自身还有业果，还会出现业果；入无余涅槃时，即最后五蕴或其综合体等一切都消失，这时才不受业果。小乘认为佛陀也有受业果的时候。虽然佛陀是阿罗汉，但只有在他圆寂、趋入涅槃时才入无余涅槃。在入无余涅槃之前，阿罗汉也有受果报的时候。他们认为入无余涅槃是最究竟的果位，此时修道才算结束，这时不失坏法就会消失，而在此之前它一直存在。所以，不失坏法不是见道之所断，而是修道之所断。

“则得破业等，如是之过咎”：业灭了，不失坏法不能灭，因为要由它来安立因果关系。若是业毁灭了，同时不失坏法也灭了，那么它将来就不可能成熟果报。为什么？因为业因已经毁灭了，不失坏法也不存在了。

若这样承许，声闻、缘觉、佛[40]都不用承受业的果报，这是“破业”的过失。此外，修善法的人将来无法享受福报，造恶业的人将来不用遭受痛苦，这也是破坏业。可见，这样承许有很多过失、罪过，是不合理的。

子四、安立债券生灭之理：

一切诸行业，相似不相似，
一界初受身，尔时法独生。

“一切诸行业，相似不相似”：一切善业、恶业、有漏或无漏之业，既有同类、相似的，也有不同类、不相似的。

在欲界、色界、无色界中，包括所有属于同界的善业等同类或相似的业，以及互不相似的善与不善之类的业。众生在世的时候，既有同类或相似的业，也有不同类、不相似的各种业，每种业都会产生各不相同的不失坏法。无论在欲界、色界还是无色界，众生在世时都一样，若是造善业了，肯定会产生一个不失坏法，若是造恶业了，也会产生不失坏法，各不相同，个个都有。

“一界初受身”：如果一个属于欲界的众生转生到色界时，在一得到色界身的时候，这些不失坏法就会在欲界众生的相续中消失、毁灭。“一界初”就是第一时间，初次；“受身”指得到天身或某种身的时候。

“尔时法独生”：在受身之同时，他就会得到不失坏法的得绳。这是小乘有部讲的，得到任何法之前都要先有它的得绳。得绳一到，就由它产生不失坏法。这时只有一个不失

[40]有部的果位只有预流果、一来果、不来果、阿罗汉果这四个果位。住于这四个果位的有声闻、缘觉，也有佛。



坏法，而不是很多的不失坏法。

比如在欲界时，善恶业、相似的或不相似的业等各自都会产生不失坏法，有很多不失坏法。一旦转世，比如说欲界的众生转世到色界，在色界第一时间得到天身的时候，同时就会得到单独的一个不失坏法。也就是说，这时会产生一个新的单独的不失坏法的得绳，得绳产生的同时，就会引生不失坏法。

之前在世的时候，善恶业各自都有不同的不失坏法。一旦转世，比如说色界的众生转生到欲界也一样，这时就会单独产生一个新的不失坏法，由它来做因果之间的连接。

如是二种业，现世受果报，
或言受报已，而法犹故在。

“如是二种业”：“二种业”可以指善业和恶业，也可以指有漏和无漏二种业。

“现世受果报”：比如说在欲界之人间遭受果报，肯定有现世现报的，也有过去业现世报的，它们的不失坏法怎么办？比如说前世造的业，它的不失坏法是存在于现世中的，而今生造的业也有不失坏法。善业、恶业、有漏或无漏业等都有不失坏法。果报成熟以后，这个不失坏法就不起作用了。这时，不失坏法是否毁灭了？

“或言受报已，而法犹故在”：果报成熟后，不失坏法也不会毁灭。只在两种情况下它才会毁灭，其他任何情况下都不会毁灭。

它就像债券一样。果报虽然已经成熟，但不失坏法债券仍然存在。债券是据以收回债务的，既然债务已经收回，若

仍以债券收债，就有无穷无尽的过失。为避免这样的过失，有部认为债已经还完了，债券就不起作用了，虽然有债券，但凭借它要不到债务，此时已经作废了。同样，这时不失坏法就如残留的债券一样，它的果报已经成熟了，尽管它依然存在，但是起不到作用了。它仍存在于相续当中，但众生不可能再因此而感受果报。

若度果已灭，若死已而灭。

不失坏法只在两种情况下才会毁灭，其他任何情况下都不会毁灭。

“若度果已灭”：“度果”即超出三界，这时成为圣者了。因为不失坏法不是见道之所断，所以见道时它不会毁灭。但它是修道的一个所断，所以它可以“度果”。“度果已灭”指预流果度到一来果的时候，属于预流果的这些不失坏法自然会毁灭；一来果度到不来果时，属于一来果的不失坏法自然就会毁灭；不来果度到阿罗汉果时，属于不来果的不失坏法都会消失。阿罗汉有入有余涅槃和入无余涅槃之分。入有余涅槃时，他的相续中还有很多不失坏法；入无余涅槃时，属于有余涅槃的不失坏法都会毁灭，在无余涅槃上面就没有了，结束了。

“若死已而灭”：所谓死亡之后的毁灭，比如欲界的众生死后转生到色界，在欲界之人间时有很多善业、恶业，有漏和无漏的业，所造之业的不失坏法都存在。一旦转生到天界，初次得身时，只会得到一个单独的新的不失坏法，在欲界之人间时相续中的不失坏法都会自然息灭、毁灭，因为他已经死亡并转生了。那不失坏法是否彻底没有了？不是，而





是在那边单独新产生了一个不失坏法。这也是毁灭不失坏法的一种情况。不是彻底没有了，部分不失坏法通过死亡转世而毁灭。

在上述两种情况下，不失坏法会毁灭，其他任何情况下都不会毁灭。比如在现世中承受果报了，这个不失坏法就起不到作用了，但它仍然存在。为什么？“度果而灭”、“死已而灭”，不失坏法在这两种情况下会毁灭。若既不是度果，也不是死亡，它没有遇到毁坏它的因素，所以不会毁灭。

子五、宣说以本体而分类：

于是中分别，　有漏及无漏。

前面讲了属于欲界、色界、无色界、无漏界的四种不失坏法。属于欲界、色界、无色界的都是有漏的不失坏法；圣者们相续、境界中的不失坏法则是无漏的。所以最终分为有漏和无漏两类。不失坏法本身不是有漏或无漏，但它是持有漏法、持无漏法，所以分为有漏与无漏两类。这是按照本体进行的分类。

癸三、摄义：

虽空亦不断，虽有而不常，
业果报不失，是名佛所说。

以不失坏法与业相关联所具有的四种特征：

“虽空亦不断”：什么叫空性？一切法在第二刹那的时候都是毁灭的，没有恒常性，所以都是空性。前面讲过，小

乘尤其有部宗认为这叫空性，不是自性空，但也可以在这上面安立空。因为这些善业、恶业在第一刹那产生的同时，没有留在第二刹那就毁灭了，他们认为这就是空性之义，也是空性。业虽然毁灭了、没有了，但它的不失坏法还有，不断灭。

业在第二刹那就毁灭，所以它是空；但它不是断灭，不是没有了，也不是不产生果报，因为有不失坏法，这个因果关系由不失坏法的作用作连接。若它毁灭后再也不产生果报，这才是灭。

“虽有而不常”：三界的众生，包括圣者的相续中都有不失坏法，但它不是常有，没有恒常性。直到果报成熟或遇到自己毁灭的情况时，它也毁灭，所以它也不是恒常。

“业果报不失”：业果之间存在这样的不失坏法，所以业果不会有丝毫的浪费，也可以说丝毫不爽。

“是名佛所说”：以具有四种特点的不失坏法安立这样的因果关系，这样自然就远离了断灭和恒常的过失，这也是当时佛所宣说的。

有部认为，经部以相续安立因果关系不合理。他们认为由不失坏法来作用，可以合理地安立因果关系，也能遣除断灭和恒常两种过失，而且这也是佛陀亲自所讲的因果关系。这是有部的观点，他们认为这是最合理的。

己三（驳斥无咎之回答）[41]分四：一、因无自性故无常断之理；二、宣说能损承许自性存在之理；三、破谛实存在之能立；四、名言中如何安立之理。



[41] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十七讲。

庚一、因无自性故无常断之理：

前面讲的是业和果的关系。若所造的业是无常的，它产生的第二刹那就会毁灭，就无法产生果，众生也无法感受果报。因为业已经毁灭，如同被火烧毁的种子一样，再也不会发芽结果了。若业产生后第二刹那不毁灭，继续安住，就成了恒常，也不能产生和感受它的果报。因为只有因毁灭了，才能产生果，造业和受果不能是一个，否则是不合理的。无论这个业是无常还是恒常性的，都不能成立这样一个因果关系，除此之外，没有第三种情况下可以产生因缘关系，所以这样的因缘关系不成立。内道各宗对这个辩论有很多不同的回答。

有部认为：有一个不失坏法作连接，通过它的作用可以安立因果关系。经部认为：以相续来连接、安立因果关系。这是小乘有部和经部各不相同的观点、回答。

下面是大乘唯识宗和中观的观点。唯识宗认为：由阿赖耶作因果来安立这样的关系。唯识宗所安立的阿赖耶识是远离能取、所取的刹那心，是实有的。其实这个刹那心是不存在的。虽然在名言中可以承许阿赖耶的存在，但它也无有自性。唯识宗所建立的阿赖耶识是实有的，若是实有的，这也不会成立。

中观认为，各宗所建立的因果关系都是实有的，都不可成立，没有空性的义理。因为诸法是空性的，所以可以有业果，可以有一切的显现。一切可以从空性中产生，允许空性就可以允许一切。但他们没有真正了悟或通达这样一个不可思议的究竟真理，所以安立了这种实有的因果关系。中观以

胜义谛的观察量进行观察，有部、经部，包括唯识宗所承许的观点都不合理。

中观认为，善恶等业及其所产生的相应的果报都无有自性，都是空的。以胜义谛的观察量进行观察，都没有实实在在的自性，也得不到实实在在的业和果。这些业和果都是假立的而已，都不可得，究竟上都不存在。

各宗为了安立因果关系，有的说有相续，有的说有不失坏法，有的说有阿赖耶识，但都是徒劳无益的。为什么？这些业和果实际上都不存在。因此为了不存在的法，为了建立它们之间的关系而去论说，这是无有意义的。就像因为担心寻香城的毁坏，而苦心积虑地去进行保卫的愚蠢之徒一般。寻香城是不存在的幻象，为了保卫这个寻香城而所想所做的一切都是无有意义的，都是愚蠢的做法。同样，业和果根本就不存在，各宗为了安立它们之间的关系或为了保护它们的自性，这都是无有意义的。

业和果都无有自性，都不存在，因为都没有生灭。若没有生灭，就不会有自性。

诸业本不生，以无定性故；
诸业亦不灭，以其不生故。

“诸业本不生，以无定性故”：善业、恶业以及善恶夹杂等业是不生的，因为“无定性故”，就是无有自性的缘故。若是有自性，就有产生的可能。

“诸业亦不灭，以其不生故”：这些业也没有灭，因其没有生的缘故。有生才有灭，既然没有生，也就没有灭。





庚二、宣说能损承许自性存在之理：

若业有性者，是即名为常，
不作亦名业，常则不可作。

“若业有性者，是即名为常”：如果这些善业和恶业有自性，则其自身无疑就成了恒常之法，因其自性在任何时候都不可能往他法转变。若自性存在，自性在任何时候都不能有变化，否则就不能说有自性，这在前面已经讲过。若自性没有变化，业就不能有变化，那么它就成为恒常法了。

“不作亦名业”：如果成为恒常之法，则业就成了无作之业，因为恒常之法不可能有作法能够找到切入点的缘故。若没有造作也可以成为业，那一切都可以成为业了。

“常则不可作”：若是恒常，就不能迁变。若是不迁变，任何法都无法对它造作。对方有变化才能造作，若不能变化就不能造作。若不变化也可以成为造作，那一切都可以造作，也可以成为业。

若是恒常就不能造作，有造作就不是恒常。因为恒常没有迁变，没有迁变怎么能叫造作呢？有造作肯定有变化，这样就不是恒常了。

若有不作业，不作而有罪，
不断于梵行，而有不净过。

“若有不作业，不作而有罪”：若没有造作也可以有业，则没有造业也可以有业了，那么没有造罪业也可以有罪。

“不断于梵行，而有不净过”：《般若灯论释》中云：“梵者谓涅槃，若行涅槃行者，名为梵行，住此行者名住梵行。”

“梵”指涅槃，“行”指为获得涅槃而作的业，就是趋入涅槃的这种行为。持梵净行就是持戒。一直不间断地受持戒律，不间断地持梵净行，并且非常认真、清净。如果如上承许，则这样的人也应该有“不净过”。“不净过”就是不清净，在这里指破梵净行的过失或罪过，也就是有破戒的罪过。

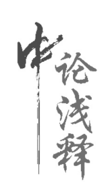
如果不造罪业也可以有罪业，这样谁都可以有，持梵净行的人也不例外。虽然他没有破戒，但是有破戒的过患，有破梵净行的不净之过。本来持梵净行的人的相续中不应该有破梵净行这样的罪过，但若按你们的观点，就有这种过患。

善业、恶业若是有自性，一定会成为恒常。若是恒常，对它就无法造作。若不造也有罪业，就有上述的过患。

是则破一切，世间语言法。
作罪与作福，亦无有差别。

“是则破一切，世间语言法”：若不造作也有业，就是破坏了一切名言法。

如果承许业和果都有自性，而在此基础上安立因果以及因果关系，这都是毁灭法，这才是真正地断灭因果和缘起。我们认为业和果都是无自性的，你们说无自性是断灭，是破坏因果、毁灭因果。但只有在无自性的情况下才可以安立因果和因果关系，才可以有一切的生灭之法，即一切缘法。你们那样安立因果关系，是破坏一切世间语言法。这样就毫无疑问地否定了世间名言中制作瓶子、氆氇的劳作。农民耕地、牧民放牧也都没有意义了。既然不造业可以有业，那么农民不用耕耘也可以有庄稼，也不用制造宝瓶、氆氇等，一切都可能自然而成。这样一切名言法都被破坏了。





“作罪与作福，亦无有差别”：“作罪”指造恶业，造恶业了就要遭受痛苦；“作福”是修善法，修善法就可以享受福报。但若按你们的承许，两者就没有差别了。为什么？既然不造业也有业，那么不造善业也可以有善业，不造恶业可以有恶业，这样福德和灾难互相混乱了，没有一定的规则性，一切都无有差别。然而，行善者将来可以享受福报，造恶业者将来肯定遭受灾难，这是有差别的。但以你们的这种观点，都不可成立。若是这样，因果及一切名言法都被破坏了，都毁灭了。

在这个世界上只要有一个具有自性的实成法存在，其他一切缘法都会断灭，包括因果关系等业因果都不可成立。

受于果报已，而应更复受。
若言业决定，而自有性者。

“受于果报已，而应更复受”：善业与恶业都有自己的异熟果，异熟果成熟之后，就不可能再次成熟这样的果报。但是按你们现在的观点，善业和恶业有异熟果，此异熟果报成熟后还需再三地成熟，这无疑是有过失的。因为是恒常性而对其无法造作，即使不造也可以有业，那么果报也可以这样。

“若言业决定，而自有性者”：“决定”指什么？即自性是实有。若确定自性是实有，就有自性者了。这是在抉择空性胜义谛的时候，若此时承许业果存在或安立业果关系，统统都会成为具有自性这样实实在在本体的法了。

庚三（破谛实存在之能立）分三：一、破因法烦恼；二、

破异熟果法；三、破承受者。

辛一、破因法烦恼：

前面讲业果这些法都无有自性，就是破自性。现在是破能立。

有部、有实宗认为：业和果应该存在，主要是善业和恶业等这些业应该存在，因为烦恼存在。烦恼是善恶业的因，若是有业的因，就有业的果。若是有烦恼，就应该有业。现在对此进行遮破。如果有烦恼这个因，也许就有业果的存在，但是烦恼（因）不存在。

若诸世间业，从于烦恼生。
是烦恼非实，业当何有实？

“若诸世间业，从于烦恼生”：世间这些善业、恶业都是从烦恼而生。有无明烦恼，才会产生这些业；若没有无明烦恼，众生是不会造业的。

“是烦恼非实”：烦恼不是实有。在《观染染者品》中已经遮破了烦恼，其本身是不存在的。如果承许烦恼实有，前面以智慧量已经遮破了，所以烦恼不是实有，没有烦恼。

“业当何有实”：若烦恼是实有的，也许就以烦恼产生实有的业。但烦恼不是实有，不是事实存在，所以业也不会事实存在。

乌龟没有毛，因此不可能有乌龟毛制成的毛衣。同样，烦恼不存在，就不可能存在因烦恼而产生的业。烦恼是因。为什么这段偈颂是破能立呢？因为他们承许有业的因——烦恼，所以业也应该存在，此处遮破的是这个因。





辛二、破异熟果法：

如果对方认为：肯定有业，否则，它的异熟果怎么能存在呢？佛说善业、恶业都有四种果报，其中包括异熟果。比如，杀生就要感受短命多病的异熟果；若能断除杀生，保护自他的生命，就会感受健康长寿的异熟果。佛讲了善恶的异熟果，若没有善恶业，怎么能有异熟果呢？若善恶业不存在，异熟果也不能存在。既然佛也讲了异熟果，所以异熟果应该存在。既然有异熟果，就肯定有烦恼，有这些善恶业。

现在要破这个观点。

诸烦恼及业，是说身因缘。
烦恼诸业空，何况于诸身？

“诸烦恼及业，是说身因缘”：由无明烦恼产生这些业，由这些业产生这些果报。比如，行持十种善业，将来可以获得人间或天界的身体，可以得到人身或天身。造十种恶业，将来要堕落三恶趣，得地狱、饿鬼、旁生身。“烦恼及业”，主要以无明烦恼而造作这些善业、恶业，从而产生三善道、三恶趣的这些身心。“身因缘”，烦恼和这些业是得身的因缘。

“烦恼诸业空，何况于诸身”：烦恼和业若事实存在，也许会有果报，得这些身。但是烦恼和业不存在、不成立。既然已经证明了业及烦恼二者的自性为空，又怎么可能言及以前者为因的异熟身呢？

对业和烦恼都已经进行过观察，二者都非事实存在，则它们的果报——异熟身也不是事实存在的。无论是三善道还是三恶道的这些身都不是事实存在的，所以所受的异熟身没

有事实存在。异熟果就是六道里的众生，它们的身心如果事实存在，它们的因——业和烦恼也是存在的。但是业和烦恼不存在，所以身也不存在。

辛三、破承受者：

对方认为：业应该存在，因为其异熟果的承受者（补特伽罗）存在的缘故。如果业不存在，那么（承受者）又怎么会承受其异熟果呢？如同虚空中的芒果一样。

无明之所蔽，爱结之所缚。
而于本作者，不异亦不一。

若是承受者存在，他承受的异熟果应该存在。若异熟果存在，它们的因——业和烦恼也应该存在。但是承受者并不存在。

“无明之所蔽，爱结之所缚”：所谓的“承受者”指智慧之眼被无明遮障的凡夫，因为具备了贪爱外境的束缚，所以才会成为有漏之业异熟果的承受者。无明指什么？不知诸法的事实真相。其实都是如幻如梦，不是事实存在，但凡夫贪爱外境，被自己束缚了。因为无明遮蔽了他的自性、觉性，遮蔽了他的智慧之眼，他不明真相，执着这些法，贪爱人、钱，然后就被这些束缚，受这些影响。其实这都是他自己不明真相的遭受而已。如果他明白了真相，这些都不存在，不可能有这种情况。

“而于本作者，不异亦不一”：造业的补特伽罗或众生与他所造的业，二者以一体或多体等何种方式都不可成立。之前讲过，二者一体是不成立的。比如，他杀生了，因此堕





落地狱，遭受杀生的异熟果，此时杀生的这个人和受果报的地狱众生是一体的了。如果造业和作者是一体，或者是造业的时候就在遭受地狱之苦，或者是在地狱时也在感受人间造业的状况，所以二者不能是一体。二者更不能是他体。若作者和造业完全是他体，他不可能会遭受这样的果报，因为二者彻底是他体的。以一体或多体的方式都不能建立造业和作者的关系。

此外，通过三时的方式进行观察，造者和造业也不可成立。既然没有造者，没有造业，也就没有造业者遭受果报的情况，都是不可能存在的。

业不从缘生，不从非缘生。
是故则无有，能起于业者。

"业不从缘生，不从非缘生"：业不是从因缘而生，也不是从非因缘而生。讲《观因缘品》、《观作作者品》时，对此都进行了抉择。

"是故则无有，能起于业者"：业不是从因缘而生，也不是从非因缘而生，所以业不存在。既然业并不存在，哪里有造业者？

无业无作者，何有业生果？
若其无有果，何有受果者？

"无业无作者，何有业生果"：若没有造业者，也没有所造的业，哪里能有果？

"若其无有果，何有受果者"：既然没有果，哪有受果报的补特伽罗——人及众生？

庚四、名言中如何安立之理：

如世尊神通，所作变化人，
如是变化人，复变作化人。
如初变化人，是名为作者；
变化人所作，是则名为业。

在胜义谛、在自性中，既没有业，也没有果，以何种方式都不可能有业和果的关系存在。但是在名言中可以安立。为什么？因为诸法无有自性，可以如幻如梦般地存在。此颂是以比喻来对此予以说明。比喻有共同承认的与不共同承认的，这里用的是后者，但这是我们佛教徒都承认的说法。

“如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人”：犹如世尊佛陀有不可思议的神通，他以此幻变一个人，这个幻变的人可以再幻变一个人。同样，造业者和所造的业也是如此。第一个幻变人是佛幻变的，不是事实存在的；第二个幻变人是幻变而幻变的，也不是事实存在的。这说明什么？一切法都无有自性。佛陀无有自性，所以他可以幻变人，第一个幻变人可以再幻变一个人，为什么？他也是空性的，也是无有自性的。

前面讲过，只要允许空性，就什么都可以允许。无论是梦还是非梦，无论是晚上梦中的境相还是白天的境相，一切的显现都一样，都是从空中而生，从空中而灭。因为是空性，才有生灭；因为是空性，才有来去；因为是空性，才有业和果；因为是空性，才可以通过业产生果报。

“如初变化人，是名为作者”：以第一个幻变人来比喻作者。





“变化人所作，是则名为业”：第一个幻变人变幻出第二个幻变人，以此来比喻业。

佛幻变人，这个幻变人又幻变了一个人。因为是空性，所以有作者，作者可以造作业。如同幻化是什么意思？都是现而无自性。因为现而无自性，所以可以有这一切的显现。

诸烦恼及业，作者及果报，
皆如幻如梦，如焰亦如响。

这也是以比喻来说明业因果的关系。这段偈颂所用的比喻是学佛人和非学佛人、世间人和出世间人都共同承认的比喻。

“诸烦恼及业，作者及果报”：这些烦恼、善恶业及作者。

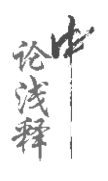
“皆如幻如梦，如焰亦如响”：造业的补特伽罗众生、所造的业、异熟果、承受异熟果的众生，这一切都一样，统统都犹如幻相，犹如睡梦中的显相，犹如阳焰，犹如空谷里的回音。“谷响”指空谷里的回音，好像有人在那边叫喊，其实没有，只是种回音。以这些来比喻诸法现而无自性，在显现上有，但却经不起观察，都没有实质性。

都可以有，可以存在，但是通过观察量进行观察，这个“存在”是不存在的。所谓“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。”讲的是缘起性空的道理。佛在《金刚经》中云：“一切有为法，如梦幻泡影。”以此说明这个真理。《梵王请问经》中云：“佛告梵王：‘若无业无果者，即是菩提。如是菩提无业无果，得菩提者亦无业无果，彼得授记及圣种性亦复如是。若无业无报者，彼圣

种性亦不能起身口等业。’”业和果都不是实有。这是佛在经中所讲的真理，龙树菩萨在本品抉择的也是佛的究竟密意。

《观业品》讲解圆满。





十八、观我法品

丁十八（观我法品）[42]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

本品主要是观察人我执和法我执，要抉择真如法性。这个内容是佛陀在经中所宣讲的。佛陀在经中说：色法以“我”及“我所”空，其他受想行识亦复如是。五蕴所摄一切法以“我”及“我所”空，一切法当中没有“我”，也没有“我所”，宣讲了无有人我以及法我的道理。“五蕴所摄法”指一切法。在一切法当中，没有实有的人我和法我。无论是人我还是法我，都是空。此处主要抉择空性，这是经部关联，佛陀在经中也讲了这些内容。

戊二、品关联：

《中观根本慧论》共有二十七品，本品是第十八品。品关联讲的是本品与前面各品之间的关联。前面讲业——善业、恶业以及作者、烦恼，包括轮回等这些法，都犹如寻香城，看似有，实际都不是实有的，都不是事实存在的。但是世间这些凡夫被非真如性的现象所蒙蔽，见不到诸法的实相，无法能够趋入真如性。那么现在问：“什么叫真如性？

[42]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十八讲。

怎样才能趋入真如性？”在本品当中主要讲的就是这些内容。

首先，这些众生为什么见不到诸法的实相，为什么没有真正能够趋入真如？主要是对人、对法的执着。所谓的“萨迦耶见”也就是人执和法执。若是有这些执着，就见不到诸法的实相，也无法能够趋入真如法性，所以首先要破除人我执和法我执。要破除人我执和法我执，首先要破除人我和法我。在本品当中，首先破除人我和法我。

此品分三：一、趋入真如性之次第；二、宣说真如性之法相；三、修习真如性之果。

己一、（趋入真如性之次第）分三：一、破我与我所；二、以穷尽执著而获解脱之理；三、驳斥与教相违。

庚一、破我与我所：

首先破人我和法我，也可以说是“我”和“我所”。若破除了“我”和“我所”（人我和法我），就可以去除人我执、法我执两种执着。人我和法我是所取境，人我执和法我执是能取心，所取境没有了，能取的心也自然就没有了，这样就能真正解脱业和烦恼。没有烦恼，没有业力的牵引，我们就可以不六道轮回，这就是解脱。

什么叫真如性（真如法性）？也就是诸法究竟的实相真理，也是诸法的自性、法性。包括佛护论师在内的很多大德都认为本品是《中观根本慧论》二十七品中的精髓，因为本品主要讲人无我和法无我，主要讲真如性的法相，抉择诸法的究竟实相。





首先，我们破人我，主要是通过两个方面来观察。

若我是五阴，我即为生灭；
若我异五阴，则非五阴相。

我们都有俱生我执，不用父母教，也不用老师教，自己从小就知道有一个“我”存在，自然就有这样一个我执。现在要观察：我们把什么东西视为“自我”了？我们把什么执着为“我”了？就是五蕴的综合体、五蕴的总体。一想到“我”，就是指五蕴的综合体；一说“我”，就指五蕴的总体。现在在这个“我”和五蕴（色受想行识）之间做观察，“我”和五蕴是一体的还是多体的？是一个还是两个？或者是一个，或者是两个，没有别的选择。

“若我是五阴，我即为生灭”：若“我”和五蕴是一体，“我”是生者，也是灭者，因为五蕴有生有灭。五蕴是有为法，有为法的法相是什么？就是生住灭，有生、有住、有灭。五蕴有生灭，那么自我也要有生灭。这个生灭是刹那生、刹那灭，所以“我”也应该是刹那生、刹那灭。但是，我们所执着的“我”，我们印象当中的“我”不是这样的。我们认为，昨天的我，今天的我，刚才的我，现在的我，都是一个，是不变的。可见，有生灭的“我”不符合我们的观点，也不符合我们所执着的“我”的本性。

此外，五蕴是多法，最起码也有五个，那么“我”也应该是多个。但是，我们所执着的“我”只有一个，我们从来没有想过有五个“我”，有那么多自我。所以，这也是不相符合的。

“我”应该是取受者，若是和五蕴是一体，那就是所取

的法了，这也是不符合的。若是一体，“我”也是生灭的，“我”也是多体的。这样观察，“我”和五蕴不是一体，“我”不是五蕴，五蕴也不是“我”，“我”和五蕴不是本体无二无别的一体法。

“若我异五阴，则非五阴相”：若“我”和五蕴是他体，那么“我”就成为了无为法，因为他远离了有为法的法相。他远离了五蕴，和五蕴是多体的，二者是各不相同的两个法，因此他不能有五蕴的法相。这样，他不能有生灭，就成为了无为法。

若是无为法，他就不存在稍许的本体，如同空中的鲜花一般不存在。其二，他不是生灭法，若他是存在的，又不是生灭法，就变成了恒常。若是恒常，则为了自我利益而做的一切努力都无有价值。因为他本来就是这样的，是不变的，以前是这样的，现在也是这样的，所以你为他做任何事都无有价值、无有意义。因为他是没有生灭的。若是有变化，就有生灭；若没有生灭，就不能有变化。

总之，二者一体是不合理的，若是多体也不合理。所以这个“我”不是实有。自我不是实有，因为什么？通过观察量去观察之后，找不到实实在在的自我。若是要找，他以和五蕴一体或异体的方式存在都不合理，所以自我不是事实存在，不是实有。

五蕴不是自我，自我不是五蕴，自我和五蕴不是一体，五蕴和自我不是一体。我和五蕴也不是多体，五蕴和我也不是多体。这样，在别处也找不到自我，我们也没有想过在别处还有“我”的存在。

如果五蕴之外还事实存在“我”，就是遍计我执，不是





俱生我执。不是在五蕴上，在五蕴之外的别处能不能找到这样一个“我”？找不到。若是有，你得能说明，你得有证据。既然找不到证据，也无法能够说明，这样就是没有。你无法能够安立，其实不存在。

我执有俱生我执和遍计我执，遍计我执是后来通过观察，通过其他的理论安立的。但无论你怎么观察，以什么方式安立都不成立，因为你没有可靠的证据，也不能事实说明，所以不存在。俱生我执认为“我”和五蕴是一体的，这也是不存在的。这样一观察、一抉择，无论是俱生我执，还是遍计我执，都能遮破。

下文是遮破我所。

若无有我者，何得有我所？

因为“我”不存在了，所以“我所”也不存在了。“我”和五蕴是一体还是多体？以这种方式去观察、去寻找，没有找到“我”。因为“我”不存在了，所以“我的头”、“我的手”、“我的房屋”、“我的电脑” ……也不存在了。

灭我我所故，无我我所执。

既然“我”和“我所”没有了，自然就能去除我执和我所执。“我”和“我所”是我执和我所执的所取境，既然所取境没有了，能取的这个心识也就没有了。因没有了，果自然也就不成立了。它的因不存在了，果也就不存在了。

若要去掉我执和我所执（人执和法执）这两种执着，首先要破除“我”和“我所”。如前文所讲，“我”没有找到，可以抉择为空，“我所”也不存在，也抉择为空。这样，所

取境没有了，能取的这个心识也就不存在了。

我们经常说“不执着、不执着……”但光说没有用。你若想去掉我执，首先就要破除“我”和“我所”。这里所用的逻辑很简单，其实也有很大的力量，没有必要用更多的逻辑去遮破。“我”不存在了，所以“我所”也不存在了。如同空中长出来的鲜花不存在，空中长出来的鲜花的味道也不存在。石女的儿子不存在，石女的儿子的儿子自然也不存在。若石女的儿子存在，那石女的儿子的儿子可能存在，有这个可能。但石女没有生育能力，所以不可能存在她生出来的儿子，更不可能存在她生出来的儿子的儿子。同一个道理，“我”不存在了，所以“我所”也不存在了，我执和我所执（我执和法执）自然就没有了。光说没有用，要这样去运用。

什么是诸法的实相，什么是诸法的真理？人无我，法无我，远离四边、八边的大空性，这才是诸法的实相、诸法的真理。破除了人我和法我，自然就没有人执和法执了。我们通过这些逻辑去推理，也能了知诸法的实相、真理。虽然不是真实的，是相似的，但是大概能了知。通过这样的抉择去修行，最终能现量见道，这时自然就不执着了。

庚二、以穷尽执著而获解脱之理：

得无我智者，彼等不可得。
无我我所执，见者亦未见。

也许有人怀疑：这个自我还是存在啊！因为现见我执与我所执不存在的瑜伽士存在。“我”还是存在，若自我不存在，谁现量见到？





“得无我智者”：获得无我智慧的人就是瑜伽士。什么叫瑜伽？现量见到无我或空性的诸法实相叫瑜伽。对方认为瑜伽士存在。

“彼等不可得”：“我”和“我所”都不可得。刚才通过观察，很简单，没有找到“我”和“我所”。也许有些人还不明白，也许有些人还怀疑：“有这么简单吗？”其实是简单，但是我们很难悟到，因为无始劫以来的习气存在啊！《大圆满愿文》中讲：“自心简易难信之秘密。”为什么自心对我们而言变成秘密了呢？为什么始终见不到，始终认识不到呢？“简”是简单，太简单了。“易”是容易，太容易了。但是都不肯相信！

前文分析“我”与“五蕴”是一体还是多体。若是一体，不合理；若是多体，也不合理。这样，“我”不存在了，“我所”也不存在了，都不可得。什么叫不可得？通过逻辑推理，以胜义谛的观察量去观察的时候，没有找到，都不是事实存在，所以是“不可得”；以佛的圆满智慧去观察时，也没有找到，所以是“不可得”。可见，无论是通过比量还是现量的智慧，都没有找到，所以是“不可得”。

“无我我所执，见者亦未见”：“见者”就是通过胜义谛的观察量、逻辑去观察而最终了知我执和我所执不存在，或通过自己亲身体会了知我执和法执不存在（或者说我和我所不存在）的这个人，就是瑜伽士。一观察的时候，瑜伽士这样一个人也是不存在的，见不到实有的、实实在在存在的这样一个人。他也是“无我、我所执”，也一样找不到现见或者了知的这个人，也没有另外见到或找到这个人。

在胜义谛上，通过胜义谛的观察量去观察的时候，都是

不存在的。但是不存在不等于任何时候都不存在。所谓“真空不空，妙有非有”，瑜伽士是空，但是真空不空。

内外我我所，若尽灭无有，
诸取即为灭，取灭则生灭。

“内”指五蕴。如果能将对于内执受的五蕴，以及外摄受的诸法，依次执为我与我所的萨迦耶见灭尽，就能遮破包括欲取、见取、戒禁取以及我语取在内的四取。妄想执着，将我、我所视为实有、真有，这个能取心叫萨迦耶见。

取也灭尽了，如果此等四取能够灭尽，则具备三有之相的受生也会随之而灭尽。这个生也就灭尽了，没有生就没有灭。无生无灭，这就是般若空性，也就是真正的诸法实相。

业烦恼灭故，名之为解脱。
业烦恼非实，入空戏论灭。

“业烦恼灭故”：业和烦恼没有了，所取的境——我和我所不存在，能取的心——我执和我所执也不存在。所谓的萨迦耶见就是我执，就是执着。我执是根，把这个根拔掉，烦恼就无法生起来了。没有烦恼，就不会造业了。为什么造业？因为有烦恼。不造业了，就没有业了；没有业了，就不轮回了。

业有善业、恶业，这个善业指的是有漏的善业。有恶业，恶业导致堕落三恶趣；有善业，善业导致在上三道里轮转。始终都是轮回。有烦恼就是漏。虽然你行善，虽然你积德，但你若还有烦恼，就是有漏的业，只能得到世间的福报，只能得到人天的安乐，无法能够摆脱轮回，解脱痛苦。因为六



道轮回里只有痛苦，没有安乐。

“名之为解脱”：因为没有烦恼，没有业力的牵引，不再六道轮回了，这叫解脱。以前也给大家讲过，有业力的牵引然后流转六道，这叫轮回。若没有业力的牵引，虽然在六道里，但是不属于轮回。乘愿再来的佛菩萨也在六道里，但是没有业力的牵引，所以不属于六道。这些众生凡夫在六道里，而且还有业力的牵引，所以属于六道轮回。属于六道轮回的，就是痛苦的。

“业烦恼非实”：这些业——善业、恶业，以及贪嗔痴等烦恼，都不是实有的。什么叫烦恼为菩提？就是烦恼生起来的时候，你去观察它的本性，它的本性也是空性，这叫“烦恼为菩提”。我们特别害怕生起烦恼，但是对于真正的觉者来说，生烦恼不是特别可怕，生起一个烦恼，就能遇见一个法身，增长一分智慧，这就是空性。

“入空戏论灭”：有人说：“我业力重，我烦恼重……”若是有智慧，业可以转为道用，烦恼也可以转为菩提，可以直接趋入空性的真理，证悟空性。这样，自然“戏论灭”，这些妄想分别念自然就灭尽，没有了。一转为道用，一转为菩提，直接就融入空性见，直接就可以安住于本觉当中，一切戏论、这些分别念、妄念都自然灭尽，没有了。

没有分别，不分别，但是这个时候还要分辨，能分辨。我们现在是分别，不是分辨。我们没有分辨的能力，无法分辨善恶、取舍善恶。现在很多人都说：“不能分别啊！”的确是不能分别，但是要分辨啊！要分辨好和坏、善和恶、我和他等。难道我和他都不分辨，不可能吧？他吃饭不等于你吃饭，你喝水不等于他喝水，这还是有分别的。

所以，有时候是在相上讲的，有时候是在体上讲的，都是一体的，这是要明白的。什么叫智慧？思想不堕落二边，行为不堕落二边，这是真正的智者，是具有智慧的人。佛也有忿怒相和寂静相，该忿怒还得忿怒，该寂静还得寂静，但这个得有分辨能力。这里还有个“该”字。不该忿怒的时候忿怒，那是造业；不该寂静的时候寂静，那是造业，就是凡夫了，因为他没有这个分辨能力，他也把握不好这个适度。能把握适度叫智慧！

庚三、驳斥与教相违：

诸佛或说我，或说于无我。
诸法实相中，无我无非我。

“诸佛或说我，或说于无我”：有时候说“有我”，有时候说“无我”，这叫佛！

也许有人想：“这叫佛啊？这不是相互矛盾吗，这哪是佛啊？这是一个愚者的做法，连对‘我’都做不到前后不相违，一会儿又说有我，一会儿又说无我。”这就是智慧，这是相似矛盾，实际不矛盾。

为什么说佛法是活的？就是这个意思。年代和年代不同，地区和地区不同，人和人不同。什么叫智慧？圆通灵活，随机应变的能力，这叫智慧。说起来容易，要做到难啊！如果没有这样一个能力，处处都会碰到障碍，这就是凡夫。圆通灵活，随机应变，这是智慧，这是佛。他不会有障碍，无论是在地狱里还是在天堂里，他的心灵上不会有障碍，不会有烦恼痛苦。





所谓“或说我，或说于无我”，这都是针对不同根器的众生而言。有时候对有些人就要这样讲：“‘我’存在，轮回也存在。若是‘我’造业了，就要轮回。”这也是事实，这样讲也是对的。有时候对一些众生讲：“‘我’不存在，轮回也不存在。”为什么？因为要去掉对轮回、对“我”的执着。前者说轮回存在，“我”也存在，若是“我”造业，会六道轮回，这是为了什么？为了取舍善恶，为了分辨善恶。万法皆空，因果不空。就要分辨善恶、取舍善恶。对有些众生来说，尤其是刚开始，就要讲“自我存在，若不分辨善恶，不取舍善恶，就要六道轮回，遭受无量无边的痛苦”。然后进一步讲“无我，自我不存在，轮回不存在，善恶因果也不存在”，这是为了去除对这些法的执着。前者是在相上讲的，后者是在体上讲的，始终不矛盾。

我给大家讲“要认真但不执着”、“放下不放弃”，就是这个意思。要分辨善恶，要取舍善恶，这叫认真。不执着的时候，才能够真正分辨善恶、取舍善恶。

“诸法实相中，无我无非我”：佛有时候说有我，有时候说无我。诸法实相上，既不是有我，也不是无我。因为什么？这二者都是边——有边和无边。佛在经中讲：“迦叶，我者乃为第一边，无我者乃为第二边，此二边之中道即为无色无诠……”这里讲的就是中道。

诸法究竟实相当中，不是有我，也不是无我。因为什么？因为无论是有我，还是无我，都是我们思想的范畴、言语的范畴，都不是诸法的实相。诸法的实相是远离一切分别，不可思、不可议、不可言、不可喻。通过言语无法能够阐述，通过我们的思想无法能够衡量，因为它是超越的。所以大家

要相信不可思议。不相信不可思议的人不是学佛人，不可能解脱烦恼与痛苦。

现在很多科学家做什么事情都是通过自己的逻辑去观察，通过自己的思维去判断，其实这都是错误的。很多都是无法解释的，很多都是不可思议的。为什么非得去解释，为什么非得去做个判断呢？也许今天做的决定，一到明天的时候就被推翻了，这些人真可怜！

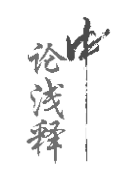
诸法的究竟实相是超越的。佛陀讲宇宙的时候，讲的是十法界，除了六道轮回之外，还有四圣法界。声闻、缘觉、菩萨、佛的境界都不同，声闻无法能够衡量缘觉的境界，缘觉无法能够衡量菩萨的境界，菩萨无法能够衡量佛的境界。佛的智慧才是最究竟的，佛能衡量一切，除了佛，谁也没有这个能力。

诸法之实相当中，不是有我，也不是非我。这个有和无都是我们思想的范畴，有就不是无，无就不是有。而诸法的实相是什么？有即是无，无即是有，是一体的。“色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。”不矛盾、能圆融的时候，你才有智慧，这叫真正的智慧。之前都是识，不是智。所以，我们经常讲要“转识成智”，识是烦恼的根，是非理作意。

佛先说有我，然后说无我；对有些人说有我，对有些人说无我。这都看似矛盾，实际不矛盾。针对所化众生不同，站的角度不同，所以有不同的说法。佛法里所讲的，包括戒律都是活的，不是死的，主要是你得有这个智慧，有这个能力。若是没有这个智慧，没有这个能力，都会变成造业。佛教和其他宗教最大的不同之处就在这里。

诸法究竟的实相当中，不是有我，不是非有我。为什么？





因为真空不空，妙有非有。“妙有”是“有”，但是这个“有”是非有，也不是有。“真空”是说空，接着又说不空；“妙有”说有，接着又说非有。

佛在经中讲：“迦叶，我者乃为第一边，无我者乃为第二边，此二边之中道即为无色无诠……”第一、第二讲的是第一边、第二边，第三讲的才是中道。“此二边之中道即为无色无诠”，什么意思？就是不可想、不可说的意思。什么叫中？不堕落二边叫中，这个中也不是实有。这个中道是不是存在？不是。能保持这个中，就可以为道，就能到达轮回的彼岸，就能到达佛果。《宝鬘论》里也讲：“如是我无我，实有不可得，是故佛尽遮，我无我二见。”所以究竟实相当中，有我、无我都是边。

诸法实相者，心行言语断，
无生亦无灭，法性如涅槃。

“诸法实相者”：就是诸法的实相。

“心行言语断”：“心行”指心的行境。这是指不是我们思想的范畴，不可想。“言语断”，不是可以用言语来表达的，因为这是胜义谛，不是世俗谛。所谓“世俗”，有时候指属于世间的这些人，此处指的是我们的眼耳鼻舌身识的范畴，感官所觉知的这些。感官所了知的这些东西都属于是世俗谛，不是胜义谛。这里讲的是胜义谛，胜义谛是超越的，不是我们思想的范畴，也不是通过我们的语言可以描述的。

为什么中观应成派总说自己没有承许呢？他抉择大空性的时候，也是通过轮番交替的方式去抉择的，先抉择有边，然后再抉择无边，接下来抉择有无边，最后抉择非有非无边。

之所以他说无有承许，就是为了抉择大空性这样一个真理。他抉择有边的时候不承许无边。他没有承许，但这个思想和语言是分别的，是有矛盾的，破有边的时候可能就承许无边，但是中观应成派的观点是不承许的，不是他自己承许，而这是思想和语言所没有办法表达的，所以他就不承许无边。他破除无边的时候，可能又站在有边，但是这个时候他不承许有边。他抉择有无边的时候，也不承许非有非无边。他破除非有非无边的时候，也不承许有无边。他就以这种方式抉择大空性，这是最究竟的。思想和语言都是没办法表达的，因为都是分别的，但是他的观点、他最终的目的是大空性，什么也不承许，所以他以这种方式抉择大空性。现在我们通过逻辑这样推理，以这种方式去抉择，只能做到这个，别的就没办法了。

通过逻辑推理，我们只能了知相似的胜义谛，通过这个再去抉择，最后证悟大空性。现在我们修大圆满加行，通过修行、消业积福，最后通过上师的窍诀，简简单单，就能证悟大空性。什么叫上师的窍诀？最后业障消得差不多了，福报也积累得差不多了，这个时候通过上师的窍诀，比如说通过让你找自己心的来源、住处、去处，以这种简简单单的方式，你就能证悟大空性，就能真正找到这个心之自性，认识心之自性，这是最好的。主要是消业积福，通过修行，最后才能瓜熟蒂落，到时候根本用不着上师给你讲这么多大道理。为什么说如来密意传、持明表示传？所谓持明表示传，就是一个动作、一个表情就能让你开悟，瓜熟蒂落。

“无生亦无灭，法性如涅槃”：一切法不生亦不灭，这样一个寂灭法性等同于涅槃，不属于言说以及分别念之境。





一切实非实，亦实亦非实，
非实非非实，是名诸佛法。

“一切实非实”：即一切法是实有、非实有，是实有，不是实有。

针对钝根者，佛为了令其依照次第趋入真实之道，而宣说了诸蕴等一切万法都是真实实有的理论。之后为了令其舍弃这些耽执，又阐述了这一切并非真实的道理。这就是“依照次第趋入真实之道。”

否则，若一开始就讲无实有，容易堕入断灭之边。所以我现在强调加行，强调轮回、因果，要有轮回正见、因果正见，还有皈依、发心。若是直接讲空性或修无我，容易堕入断灭之边。现在很多修大圆满法和禅宗法门的人里，都有这样的，认为没有善恶，不取舍善恶，这就是断灭。大圆满里也讲“寻觅修行自己徒劳因，缘法修习延误入樊笼”，一看到这些词句，也不念经了，不打坐了，说没有善恶，不用取舍善恶……这是最可怕的!禅宗里也有类似的情况，“白狗咬出来的血是红的，黑狗咬出来的血也是红色的”，认为这些善念、恶念都是障碍，一切念头都要放下。但放下不等于放弃啊！所以首先要讲这些真实实有的理论，轮回、因果事实存在，自我也事实存在；然后为了舍弃这些耽执、执着，而讲无实有。执着有我，执着自我，这也是障碍。要放下的是执着，不是这些显现缘法。这是针对钝根者而讲的，为了令其依照次第趋入真实之道。

“亦实亦非实”：也是实有，也不是实有。

针对中等根基者，为了令其将前两种耽执一并抛弃，而

宣说了在名言中真实存在，在胜义当中却并非真实的两种道理。

前一种是次第讲，先讲实有的这些理论，然后再讲无实有的理论，让他这样次第地去修行、去证悟。这一种则是对两种耽执——对有、对无的耽执一并抛弃。在世俗谛中是事实存在，但是在胜义谛中不是事实存在，这是中观自续派的观点，也就是中观自续派的最终见解。世俗谛和名言谛是一个意思，世俗谛就是名言谛，名言谛就是世俗谛。

“非实非非实”：既不是真实，也不是非真实的，远离一切边戏。

针对利根者，为了去除一切戏论之边，从一开始就宣说既不是真实，也不是非真实的，远离一切边戏的道理，这是中观应成派的最终见解。他们直截了当地抉择万法为空，直接抉择有边、无边、有无边、非有无边这四边为空。从一开始就宣说了既不是真实，也不是非真实的，远离一切边戏的道理，就是大空性。既不是实有，也不是非实有。实有也是无实有，无实有也是实有，是一体的，这就是超越。

中观应成派是菩萨入根本慧定的境界，就是以菩萨入定的境界宣讲的；自续派是菩萨出定的时候，以这个境界宣说的，然后抉择的也是这个境界。二者差距很大。而且二者所抉择的胜义谛也不一样，前者抉择的是真实胜义谛，后者抉择的是相似的胜义谛。

“是名诸佛法”：这就是佛所讲的法，针对钝根者、中等根基者、利根者宣讲了这些道理。因此，诸佛为了对应所调化者的智慧水准，采取随机宣说或次第宣说的诸种方式阐演了佛陀之圣教。这一切教言，都是证悟真如法性的方便之



法。这都是针对钝根者、中等根基者、利根者所讲的证悟真如法性的方便之法。有的就是按次第，有的一下子就是这样。

己二、宣说真如性之法相：

自知不随他，寂灭无戏论，
无异无分别，是则名实相。

在此处讲的是什么？就是真如性之法相。什么是真如？什么是真如之法性？它的法相：自知不随他、寂灭、无戏论、无异、无分别，共五个。这五个是真如的法相，以这五个法相可以判断什么是真如，也可以说明什么是真如。

真如应当具备以下五种法相：

第一，自知不随他。“自知”就是自己知道。犹如哑巴吃糖块，他知道糖的味道，但是不能说。现在很多人都问：“我现在是不是见性了，是不是开悟了？”若是你开悟了，自己怎么不知道呢？若是你见性了，自己怎么不知道呢？

“不随他”，就是通过比喻、通过我们的语言无法描述。有比喻，但是通过比喻只能比量见，即所见只能是相似的。通过比喻只能了知相似的，不可能证悟真实的真如性。《中论释》中讲：“虽然圣者们以语言文字描绘了真如实相，但是，用比喻、因以及言词等等来加以描述，他人无论如何也不会通晓与承受。”通过这些语言、文字、比喻，只能了解相似，无法能真正通晓、抉择，所以还是要通过修行而自知，通过自己的实修实证来亲身感受或体会，这是不可喻、不可言的。而可以喻、可以言的，可以用语言来描述的，通过比喻来说明的，统统都不是真正的真如性，都不是真正的胜义

谛。所以，有三种传承方式，如来密意传、持明表示传和补特伽罗耳传。

所谓如来密意传，就是心心相应，其实真正的法是通过心来传的。达摩祖师刚到中原，大家都来听法，他一句法也没有讲，为什么呢？因为真法用心来传。他不是没有传法，是传法了，他是通过心来传法。当时他也不是不知道这些人的根基，但就是想说明一下，真法不是用言语来传的，而是用心来传的。他怎么会不知道当时大多数人都不是这个根基？

这是如来密意传，是佛与佛之间传法的一种方式。佛与佛之间是不传而传、传而不传的。佛以这种方式给谁传法？八地以上的菩萨，他们能接到这种传承。因为八地以上菩萨们的境界和佛的境界差距不大，虽然他们还有一些细微的所知障、习气障，但是他们的境界和佛的境界特别相似，他们能接到这个传承，所以佛在给八地以上的菩萨传法时是以如来密意传的方式。

持明表示传。什么叫持明？就是开悟者、见性者。现量见到了诸法的实相（胜义谛），这叫持明。“持”是具有的意思，“明”就是现量见到了这种智慧和见解，这个时候已经开悟了，已经见性了。为什么叫持明表示传呢？对快要开悟、快要见性的人，以这种方式传法。加行道最后那个阶段，瓜已经熟了，快要落蒂了，那个时候可以通过持明表示传的方式传法。

你们看看那些大德高僧的传记，根本就用不着讲什么。六祖慧能听到《金刚经》里面的几句话就开悟了。再如华智仁波切给他的弟子传法时，就是躺在那里，说一些无聊的话



题，跟他说下面有个村子叫佐钦村，“佐钦村里面那些狗叫的声音听到没有？”就这么一句话，就开悟了。帝洛巴用鞋底击打那诺巴的额头，把那诺巴打昏了，等那诺巴醒过来的时候就开悟了。

这个时候，打你骂你都是窍诀，会开悟啊！这叫持明表示传。随时随地都可以开悟，随时随地都可以见性，瓜熟蒂落么！若相续成熟了，一个表示，持明表示，这就是传法！到时候就是这样。它不是通过语言或者文字来描述，来宣讲。现在密宗里很多的加持方式、灌顶方式都是持明表示传，也是一种传法。拿宝瓶给你灌甘露，也是一种持明表示传。给你灌的不是水而是甘露。现在很多人不明白什么叫甘露，“是不是能治病啊，能驱魔啊？”是，但也不是。能开悟、能见性的能量叫甘露。你开悟了、见性了，同时也去病了、驱魔了。病也没有了，魔也没有了，一切吉祥了。

最差的是补特伽罗耳传。补特伽罗是什么意思？是凡夫俗子的意思。对凡夫俗子而言，若以持明表示传的方式给他传法，他也接收不到这个消息，他没法开悟。我说过：万事万物都在给我们表法，让我们开悟，但是我们得过且过，一切错过。这就是业障啊！没有办法。传法者在这儿一坐，什么也没做，什么也没说，凡夫俗子更接不到这个消息呀！对他们来说，就得口耳相传，但是也很难明白，即使明白了也是相似的，没有办法。

所以，思想越简单越好，思维越简单越好，不要想太多。世界上没有完美，想开了、想通了就是完美。不能较真，否则也是一种障碍。闻思的过程当中，对佛法也不能太较劲，也不能太执着，否则也是一种障碍。你越想让这颗心静下来，

越静不下；你越想弄明白，越弄不明白。差不多就行了，主要是多消业、多积福，这是唯一的。若真想开悟，真想解脱，只有这样！现在有的人说：“我是来闻法的，不是来干活的。”干活是消业啊！也许你在这里闻法，还不如在这里干活。

第二，寂灭，即寂灭了四边自性。远离了一切边——四边八戏。其实边也是戏论，戏论也是边。所谓的真如性——诸法的实相，就是远离八边的，远离一切戏论的。有无、是非、生灭、常断等统统都不是真如。不生不灭，不垢不净，远离四边，远离八边，这就是真如性。四边是什么？有、无、有无、非有非无，这叫四边。有也不是，无也不是；我实有也不是，我非实有也不是，四边都不是。言思的范畴就是这些，或者有、或者无，或者有无，或者非有非无，除此之外没有。八边也包括在四边里，远离四边就是远离八边。

第三，无戏论。戏论应该指内心的分别，但在此处指言语。无有“此法与彼法”等语言戏论。名言上有此法、彼法，我法、他法，好坏、善恶等这些说法。但是真如性、诸法的究竟实相上，都没有。

第四，无异。其义并非相异个体的平等自性。名言当中有他体法，有相异个体，但是真如是平等自性，没有相异个体等。

第五，无分别。如同经中所云：“若无心之行境，言语岂能解述。”不是我们这个思想来衡量的，所以不存在任何的所缘有境、分别妄念。有境指能取的心。没有任何的妄念，分别念。

以上特征就是真如的法相。比如说火的法相是什么？就是暖、热。同样，真如性的法相就是刚才讲的这五个。以这



五个法相来说明真如，来了知真如。

若法从缘生，不即不异因。
是故名实相，不断亦不常。

前文主要是在体上讲，这段偈颂是在相上讲。

“若法从缘生”：这些显现、缘法都是通过自己的因而生。“缘”和因是一个意思。“从缘生”就是以自己的因而产生。

“不即不异因”：这些法和产生这些法的因不是一体，也不是多体；不是一，也不是二。

“是故名实相，不断亦不常”：诸法的究竟实相上，既不是断灭，也不是恒常。

若二者是一体、无二无别，那就是恒常法。因为什么？这两个是一体的，因地和果地没有差别，是不变的。一旦变了，就不是一体了。若因地变成果地，就不是一，而是二了。一变化，最起码时间上不一致了，所以就是变的，一变化就是多体，不是一体。若完全一体，则不能有变化，因地不能变果地。比如说豆种和豆芽，豆种不能变豆芽，豆种这个种子的状态不能变，产生豆芽的时候也不能变。若是变了，那就是一不是二。若是一体，就不能变；若是不变，就是恒常的。因地没有变，因地到果地没有变，再长的时间里也不能变，一年、一百年、一千年、一亿年当中也不能变。这样，就是恒常法了，这是过失，所以不能说是一体的。

若因和果是异体（多体），因不是果，果不是因，这样就是断灭。果地的时候，因完全不存在，因的相续断了，他们二者完全没有关系，因就是断灭法。永远如兔角一样不存

在，这叫断灭。观察果法也是一样，都是不能成立的，因此不能说是多体。

所以因果关系是以分别心假立的，一观察就不存在，都不是实有。我们现在很多人认为二者是多体，豆种肯定不是豆芽。我们通过分别念可以假立，前面有因，后面就产生果，二者是因果关系。但仔细一观察，因和果之间没有任何关系，因是因，果是果。

因灭了，果才产生，因对果没有起到任何作用。因为什么呢？因存在的时候，果是无为法，无为法犹如虚空，什么也没有，那么因怎么对他起作用？若是对无为法也可以做事情，可以起到作用，那么通过你的努力，空中也能产生花，兔子的头上也能长出角。

果产生了，因就断灭了、没有了，这个时候因是无为法，若果是依无为法而产生的，那么他依什么都可以产生，因果关系就混乱了。可见，这都是不合理的，所以也不是多体。

不观察可以通过分别念来安立，一旦通过智慧观察，都是不可得的，不是实有。

不一亦不异，不常亦不断。
是名诸世尊，教化甘露味。

“不一亦不异，不常亦不断”：不是一体，也不是异体；不是恒常，也不是断灭。

“是名诸世尊，教化甘露味”：在名言当中，诸佛就这样以这种方式来教化众生。

己三、修习真如性之果：





若佛不出世，声闻已灭尽，

诸辟支佛智，从无依而生。

佛出世、住世时，可以这样教化众生，这些声闻、阿罗汉们也能讲一些无我真理。但是佛若不出世，声闻、阿罗汉也灭尽，佛的事业也不会间断，教化众生的行为也不会停止。这个时候，辟支佛（缘觉）就会出现。刚开始他们也是依止善知识，在最后快要证悟的那一世当中，他们不依善知识，而是通过自己的观察力而证悟。他们证悟的不是大空性，而是一部分空性，即一部分人无我和法无我。

这个时候，佛没有出世，也没有声闻，也没有佛的教法，辟支佛（缘觉）到天葬台，当看到这些死人的头发、骨头，就想起以前所修的法，然后通过十二缘起，通过神通观察，就会证悟诸法的实相。随后他不是通过语言，而是通过神通等一些表法来教化有缘的众生。

可见，佛不出世的时候，若是众生有这个善根福德，这些辟支佛会出现，通过他的觉悟也会宣讲这些真理，也会教化众生。

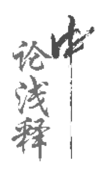
本品讲的是真如，即诸法的究竟实相，也就是抉择无我之真理，这个内容很重要。佛在《般若波罗蜜经》中讲：“极勇猛，色非是我非是无我，乃至受想行识非是我非是无我，若色受想行识非我体非无我体，是名般若波罗蜜。”这里讲色受想行识既不是“我”，也不是“无我”等，这也是本品所讲的内容。

这里用的逻辑都很简单。其实《中观根本慧论》是所有中观论典的根。中观可以说是龙树菩萨创立的，此前没有中观。龙树菩萨首先宣讲的就是《中观根本慧论》，其他论典

都是从本论分出去的。佛一共转了三次法轮，转第二次法轮的时候讲的是般若空性。《中观根本慧论》中所抉择、宣讲的这些内容以前是佛在经中所宣讲的，龙树菩萨将其总集起来，然后通过逻辑去推理、抉择。所以本论是很重要、很殊胜的，希望大家认真学习。

《观我法品》讲解圆满。





十九、观时品

丁十九（观时品）[43]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛在经中讲，时间也不是实有的。《般若经》中云：“过去不可得，未来不可得，现在不可得。”以及“三时平等性”。所谓“无三时”、“本净时”，“本净”指我们这个本性是无有分别的，是平等的，所以三时平等。

过去时、现在时、未来时在名言当中都可以安立，但是在胜义谛中，这些都是不存在的，三时不存在。所谓经部关联，主要是佛在经中讲三时平等，无有分别，没有过去时、现在时、未来时，这是我们在本品当中要抉择的。

戊二、品关联：

《中观根本慧论》共有二十七品，它们之间的这种关联是品关联。

在前面已经讲过，一切法都抉择为空，都不存在。对方认为：诸法应该存在。若这些法不存在，三时也不应该存在。但三时——过去时、现在时、未来时应该存在，主要因为这些世间人都这样认为，而且佛在经中也这样讲，诸如“佛在过去时中、现在时中说什么”、“未来会出现什么样的佛陀”

[43] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第二十九讲。

等，可见佛在经中讲了三时。若三时存在，诸法也应该存在。

本品即是宣讲三时虽然在世间、名言上存在，但这不等于事实存在，通过这些观察量去观察，过去时、现在时、未来时三时也是不存在的。

此品分二：一、遮破时之本体；二、遮破时之能立。

己一（遮破时之本体）分二：一、观察三时之理；二、以此理亦可遮破他法。

庚一（观察三时之理）分二：一、结合过去而破；二、类推余法。

辛一（结合过去而破）分三：一、遮破观待而成立；二、遮破不观待而成立；三、摄义。

壬一、遮破观待而成立：

若因过去时，有未来现在。
未来及现在，应在过去时。

“因”是观待的意思。如果观待过去时而有现在时和未来时的存在，这样，未来时和现在时应该在过去时中存在。若现在时、未来时在过去时当中不存在，就不能观待。若是存在，就有现在时和未来时成为过去时的过失。因为在过去时当中存在，就不是现在时、未来时了，而是过去时了。过去时存在的时候，若未来时和现在时不能安立、不存在，就无法观待了。这个时候，现在时和未来时没有存在，都是无为法，就像空中鲜花或兔角一样。不存在就是没有了，若是没有，怎么观待？





其实这些法在世俗谛上是存在的，而且都是互相观待而存在，但这是不通过观察可以安立的，一旦通过观察量去观察，是不可得的。若是这样实实在在地观待，这些法都要实实在在地存在。现在是我们抉择胜义谛，由胜义谛的观察量来观察的时候，不能这样承许，否则就有过失。

所以，若是在过去时当中，现在时和未来时不存在，就不能观待；若是存在，现在时和未来时也变成了过去时，有这个过失。

若过去时中，无未来现在。
未来现在时，云何因过去？

“若过去时中，无未来现在”：若在过去时中没有未来时和现在时，那未来时和现在时怎么能观待过去时而成立呢？这在前文已经讲了。

“未来现在时，云何因过去”：现在与未来又怎么与过去相观待呢？因为什么？因为过去时当中不存在现在时和未来时。若过去时当中不存在现在时和未来时，就不能说与过去时相观待而成立。因为观待过去时的时候，现在时和未来时是不存在的。如果能观待的法都不存在，却声称“其观待他法而成立”，就如同观待人而成立石女的儿子一样。在过去时当中不存在现在时和未来时，既然能观待的法是没有的，还可以说是观待过去时而成立，这样也可以观待人而成立石女的儿子。所以，在过去时当中，存在现在时和未来时不合理，不存在也不合理。这是遮破观待而成立。

壬二、遮破不观待而成立：

若是不观待而成立，那就更不合理。

不因过去时，是故无二时。

若不观待过去时，现在时和未来时就都不会存在。

月称论师在《显句论》里讲：过去时是现在时的直接观待因，过去时是未来时的间接观待因。现在时是观待于过去时而安立的，未来时也是观待于过去时而安立的。为什么说过去时是现在时的直接观待因呢？因为它对现在时有直接的作用。为什么说过去时是未来时的间接观待因呢？因为二者中间有现在时的隔断。但未来时也是观待于过去时的，若是过去时不存在，未来时也不会存在。过去时的作用虽然不是直接的作用，但是有间接的作用。

所以，若是不观待于过去时，和过去时没有关系，就没法安立现在和未来。比如说某件事情，已经发生的叫过去，正在发生的叫现在，尚未发生的叫未来。已经发生、正在发生、尚未发生，就这样安立了过去、现在、未来。若是不观待过去时，现在时和未来时也不能存在，现在与未来二者自身也不可能成立。

如同牛的左角和右角一样，左右角也是观待成立的，若是没有左角就没有右角，若是没有右角就不会有左角。若是没有右，不会有左的存在；若是没有左，不会有右的存在。没有过去，也不会有现在和未来的存在。

壬三、摄义：

既无未来时，亦无现在时。





观待过去时，现在和未来不存在。观待过去时而成立现在时和未来时，这是不合理、不成立的；不观待于过去时而说现在时和未来时存在，这也不合理。所以，未来时和现在时都不存在。既然未来时和现在时不存在，过去时也是不存在的。

辛二、类推余法：

以如是义故，则知余二时。

“余二时”指现在时和未来时。前面是观待过去时，若观待现在时和未来时也是一样。

比如说观待现在时来观察过去时和未来时，那么过去时和未来时是观待现在时而存在，还是不观待现在时而存在？“若因现在时，有过去未来”，若过去时和未来时是观待现在时而成立的，那么现在时当中有没有过去时和未来时？若是现在时当中不存在过去时和未来时，那就没法观待，过去时和未来时不能观待于现在时而存在。若现在时当中存在过去时和未来时，过去时和未来时就变成了现在时。这样观察，都是不合理的。

未来时也是一样。“若因未来时，有过去现在”，过去时和现在时观待未来时而成立还是不观待未来时而成立？若是观待未来时而成立，那么在未来时当中有没有现在时和过去时？若是没有，就无法观待了，不能观待；若是存在，现在时和过去时就变成了未来时。

可见，这样以此类推，现在时和未来时也是一样，也都不存在。过去时、现在时、未来时都是不存在的，因为都是

观待的。若不观待，都不成立；若是观待而成立，就都不是实有的。这样，都经不起观察量的观察。我们安立名言谛或世俗谛的时候，是不观察的。若是不观察，都可以存在；一旦观察了，都是不存在的。所以都是在相上、显现上有，在体上没有，在本体上都是空的。

那么，三时是不是不存在，是不是没有啊？也不是。在名言上，也可以说在世俗谛上，过去时、现在时、未来时都是存在的，但都是如梦如幻般地存在。这些梦境、幻相看似有，但实际去寻找发现没有，找不到。正在做梦的时候，梦境都有，但是去寻找、去观察，发现都不存在，这些幻相也是一样的。同样，过去时、现在时、未来时也是在世俗谛上有，但是在胜义谛上是不存在的。这两个并不矛盾。所谓“世俗”指的是我们的眼耳鼻舌身识，在它们的境界当中都是存在的，但是这都不是事实存在。

庚二、以此理亦可遮破他法：

上中下一异，是等法皆无。

如同抉择三时的方式一样，其他诸如上等、中庸、下劣等三种法也是这样的。比如：善、不善、无记；生、住、灭；前、中、后；欲界、色界、无色界；有学、无学、非二等等。三者之间有这样关系的一切法都可依此类推。

同样，以这样的抉择方式，还可以将“一个”、“两个”以及“多个”的法都完全涵盖在内。

一切法无论是否互相观待都不可成立的道理，也可用“若因中等法，有上等下劣”等等推导方式，只需要稍微更





改词句就可以推理出来。

己二、遮破时之能立：

不住时不得，而于可得时，
驻留不可得，云何说时量？

对方以什么理由和依据说明三时存在？就是用时间量，即时间单位。他们认为，若是没有时间，这些时间单位就不会有；既然有时间单位，就应该有时间。

“不住时不得”：若是作为基础的时间不可驻留，则这些时间量（时间单位）就不能有。

“而于可得时”：有时间的驻留，才有时间单位。

“驻留不可得，云何说时量”：而时间也是个因缘和合法而已，没有一个实体，怎么可能说这些时间单位存在呢？

比如年、月、日、小时，年是由很多月组成的，月是由很多日组成的，日是由很多小时组成的，这样分下去，最后是刹那，刹那也是可以分的。若是存在，肯定能分；若是不能分，就是不存在的。比如极微尘、刹那心，一些宗派为了建立自己的宗规，会安立所谓的“刹那”，但是一观察，这些都是不可得的，刹那也是不存在的。

所以，时间不驻留，即时间不存在，这样，时间单位也不存在。世上不存在兔角，也就没有兔角的颜色；不存在石女的儿子，也就没有石女儿子的容貌。同样，若是时间不存在，那时间单位也不存在。

时间和时间单位是互相观待的，观待时间成立时间单位，通过年、月而成立时间。除了年月等这些时间单位之外，

也不存在时间。若是没有时间，也没有时间单位。可见，这就是空性的。若是二者事实存在，那么先有时间还是先有时间单位？若是先有时间单位，那么没有时间的时间单位是从哪来的？若是先有时间，那么没有时间单位，哪有时间？这二者就是如此。

因物故有时，离物何有时？
物尚无所有，何况当有时？

对方认为，所谓的时间，是通过这些事物而成立的，一些事情已经发生叫过去，没有发生叫未来，正在发生叫现在；物质也是，已经产生的叫过去，正在产生的叫现在。“物”是事物。时间单位是依靠时间而成立，而过去时、现在时或未来时等这些时间是靠事物而成立的。

在前面已经观察事物，并将其抉择为空了。这些事物若是存在，应该有产生。但是，前面已经讲过了，若是有产生，一经观察，自生不合理，他生不合理，自他而生不合理，无因而生也不合理。既然这些事物不存在，那么依靠事物而成立的时间就不存在，时间单位也不存在。

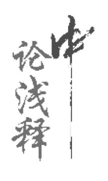
这是遮破时之能立。

本品主要讲观待，过去、现在、未来都是观待法，不去观察时，都是存在的，一旦观察，都是不存在的。不观察的时候是存在的，这可以说是在显现上、在名言上存在；但是一观察时就不存在，这是在体上、本性上不存在，都是空的。

这是《观时品》，主要是将时间抉择为空。我们通过观察，时间——现在时、过去时、未来时都不存在，但是不存在也不是都没有，也可以有。

《观时品》讲解圆满。





二十、观因果品

丁二十（观因果品）[44]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛陀在经中讲："世间众所得，皆因和合现，是故无诸法，则无有和合"等，宣说了无有和合的道理。一切法都是因缘和合而生，因缘和合而灭，但是因缘和合不是实有的，通过胜义谛的观察量去观察，其本性也是空性。在本品当中，主要遮破和合法实有，也就是抉择和合法为空性。

因为佛在经中也在讲五蕴和合法的道理，本品中讲的就是此理，这就是经部关联。

戊二、品关联：

前面主要讲了时间，现在时、过去时、未来时。以胜义的观察量观察，所谓的三时是不存在的，是空性的。

有些人认为，时间是存在的。因为它是产生诸法的俱有缘。俱有缘也就是和合法，是因缘和合的意思。第一刹那的时候因缘都和合了，到第二刹那的时候，果就会产生。先有因缘和合，后有果法的产生，都要有时间。如果没有时间，不会有俱有缘。俱有缘在第二刹那的时候，它的果一定会产

[44] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第三十讲。

生。所以这里讲时间是存在的，因为因缘和合存在。而且，佛在经中讲“因缘和合时，果报即成熟”，因缘和合的时候，果报就会成熟，这是你们也要承许的。可见，通过教证、理证都能说明时间存在。

所谓“因缘和合时，果报即成熟”，因缘和合然后产生果法，虽然在名言上是这样，但是通过观察量观察，是不成立的。讲诸法的本体时，一切都是不可得的，都是空的。二者是不矛盾的。

此品分三：一、遮破以因缘和合而生果；二、遮破以因而生果；三、摄以破成立之义。

己一（遮破以因缘和合而生果）分三：一、破于和合后生；二、破与和合同时生；三、破于和合前生。

庚一、破于和合后生：

若众缘和合，而有果生者。
和合中已有，何须和合生？

如果众缘和合时，其中有没有果法？

若是和合中已经有果法了，怎么还需要以和合法而生呢？即不需要以和合法而生，不是因缘和合而产生。在因缘和合当中已经有果了，既然已经产生的，若是还要产生，这样就是无穷尽的生，无有意义的生。这是有过失的，因此这种说法不合理。

若众缘和合，是中无果者。
云何从众缘，和合而果生？



“若众缘和合，是中无果者”：若因缘和合当中没有果法，这个时候果法是无为法，如同虚空，和合法对他起不到任何作用，也无法产生任何的利益，因此就不能说因缘和合而产生果法。

“云何从众缘，和合而果生”：就如同沙中不存在芝麻油一样，沙子里面榨不出芝麻油来。若因缘和合中没有果法，就没法产生果法。

若众缘和合，是中有果者。
和合中应有，而实不可得。

若众缘和合当中有果法，应该能看到，应该能得到，但是却没有看到，也没有得到，如同豆种当中没有豆芽。

数论外道认为：因当中有果，只是这些果没有显现而已。因上面已经有果了，但是这个果法不会显现出来，因缘主要是为了使其显现。因缘具足的时候，它就会显现；因缘不具足的时候，它就不会显现。他们认为，这些果法之前就有，通过因缘是让它们显现出来，不是新产生。但他们只是这样认为，这样说说而已，没有教证、理证，没有证据。

因缘和合当中若是有果法，就应该能得到果法，能看到果法，但实际没有得到，也没有见到。可见未见，可得未得，这也是一种正量。可以见到的没有见到，可以得到的没有得到，可以说明其不存在。

若众缘和合，是中无果者。
是则众因缘，与非因缘同。

若是因缘和合中没有果法，这个众因缘“与非因缘同”，也就是说它就不是因缘了。这样，煤炭与种子二者在作为苗

芽的因方面也就别无二致了。因缘和合的就是能产生果的因，但是这个因缘和合不能产生果法，对果法的产生没有起到任何作用，也就变成非因缘了，因缘和非因缘一样了。

比如说种子对苗芽的产生没有起到任何作用，种子没有能力产生苗芽。种子应该是苗芽的因缘，煤炭不是苗芽的因缘，但是现在二者变成一样了，那么种子也不是苗芽的因缘了。

若因与果因，作因已而灭。
是因有二体，一与一则灭。

“若因与果因，作因已而灭”：因缘和合而产生果法，即先是因缘和合，因缘和合毁灭、灭尽了，之后再产生果法。

外道的胜论派和内道的有部、经部都承许他生这个观点。包括世间人也这样认为，即应该先有因缘和合，然后再产生果法。在世俗谛、在名言上，这是可以成立的，但一旦观察，就不可得了，都经不起观察量的观察。

“是因有二体，一与一则灭”：因缘和合肯定不是灭尽，灭尽肯定不是因缘和合，所以因就成为“因缘和合”与“因缘和合灭尽”两个了。“一与”是指“因缘和合”给与果的能力，即令果产生。“一则灭”是指“因缘和合”自己自性灭尽。

若因不与果，作因已而灭。
因灭而果生，是果则无因。

“若因不与果，作因已而灭”：“因”就是因缘和合，“不与果”是没有给果能力，对果的产生没有起到任何作用。作因后其自性就灭尽了。





“因灭而果生，是果则无因”：因灭了以后果就产生，那这个果就成无因了。因为因对果没有做任何事，对果的产生没有起到任何作用，不能说是果法的因。

庚二、破与和合同时生：

若众缘合时，而有果生者。
生者及可生，则为一时俱。

“若众缘合时，而有果生者”：如果在众缘和合的同时，就有果法的存在。

“生者及可生，则为一时俱”：能生因和可生果两个实有法在同一时间存在，那么哪一个是因，哪一个是果？他们之间没有办法安立因果关系，因为都是实有。若是实有的，就是独自存在，互不相关，互相之间没有任何关系，所以不可能有因缘和合而生果法这种情况。

庚三、破于和合前生：

若先有果生，而后众缘合。
此即离因缘，名为无因果。

“若先有果生，而后众缘合”：如果因缘和合之前先生果，那就更不合理了。

“此即离因缘，名为无因果”：这个果就没有因了。为什么？因为在没有因缘的时候就已经有果了，这个果法没有靠它的因缘，离开因缘了，所以它是无因缘，即没有因的果。

和合后产生果不可成立，和合同时产生果也不成立，和

合前产生果更不成立，一观察都不合理。通过观察量的观察，因缘和合而生都不可得。

己二（遮破以因而生果）分二：一、观察因而破；二、观察果而破。

庚一（观察因而破）分五：一、以破因而破生；二、以观察有无关联而破；三、以观察是否现见而破；四、以观察是否接触而破；五、以观察是否空性而破。

辛一、以破因而破生：

若因变为果，因即至于果。
是则前生因，生已而复生。

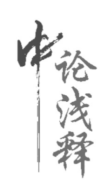
“若因变为果”：若承许因变成果，因法变成果法，看似很有道理，其实这也不合理，因无法变成果。因若不灭，不能变成果；因灭了，也不能变成果。若是因已经灭了，没有了，怎么能变成果呢？若因不灭，既然这个因的自性还存在，怎么能说变成果法了呢？这也不合理。

“因即至于果”：因不是变成果，而是迁移到果法的位置上了，这个观点就更不合理了。

“是则前生因，生已而复生”：因已经生果，之前就有了，而后还要再生。已生的还要生，就要无穷地生，且没有意义了。

云何因灭失，而能生于果?

可见，若是因迁移到果的位置，因灭了然后产生果，这就更不合理了。





辛二、以观察有无关联而破：

若因果相关，因住果岂生？
若因果无关，更生何等果？

这是从因和果有无关联的角度来分析。

“若因果相关，因住果岂生”：若是因和果有关联，那么因和果就要同时存在，因上面得有果。如果因上面已经有果了，怎能再产生这个果？已经有了，就不能再说产生。

“若因果无关，更生何等果”：如果因和果无有关联，没有关系，如同东山和西山、左角和右角似的，这样就更不能产生果了。

辛三、以观察是否现见而破：

因见不见果，是二俱不生。

“见”是接触之意。因有没有见到果？有没有接触到果？

若因接触到果了，这个时候因地就有果了，就不用通过因来产生。若是因没有见到果，没有接触到果，二者就没有任何关系了，因对果没有做任何事情，因此它们之间不能安立因果关系。

辛四、以观察是否接触而破：

若言过去果，而于过去因，
未来现在因，是则终不合。

“若言过去果”：如果说已经过去的果。

“而于过去因，未来现在因，是则终不合”：三时都有因，过去的因、现在的因、未来的因。过去的终究能遇到、接触到这个因，因为过去有过去因，现在有现在因，未来有未来因，三时都有因。但是二者终究不会有和合、接触的时候。

过去的果不能跟过去的因接触，因为因都已经过去了，都已经没有了，怎么接触啊？石女没有儿子，石女的儿子和石女的儿子怎么能接触啊？因为石女的儿子不存在，所以没有石女的儿子跟另一个石女的儿子接触这种情况。所以过去的因和过去的果不可能接触。

过去的果跟现在的因也不能接触。过去的果已经过去了，没有了，跟现在的因怎么能接触呢？

过去的果跟未来的因也不能接触。未来的因还没有产生，也是不存在的，二者怎么能接触呢？

若言现在果，而于现在因，
未来过去因，是则终不合。

此段偈颂是站在现在的果的角度来遮破。

如果说现在的果和过去的因、现在的因、未来的因终究会结合、接触，也是一样不可能的。

现在的果不能跟过去的因接触，因为过去的因已经过去了。

现在的果不能跟现在的因结合，因和果二者在同一时间存在，它们就不是因果，这也不可能。如果有这种可能，那也没有因果关系。不能说现在的果和现在的因相结合。

现在的果不能跟未来的因相结合，未来的因还没有产生，它还是个无为法，没法跟果法接触。





若言未来果，而于未来因，
现在过去因，是则终不合。

此段偈颂是站在未来的果的角度观察。

未来的果和过去的因、现在的因、未来的因不会相结合，不会接触的。因为过去的因已经过去了，不能跟未来的果相结合。现在的因和未来的果也不能相结合，因为未来的果还没有产生。未来的果和未来的因也不能接触，因为都还没有产生，都不存在。

若不和合者，因何能生果？
若有和合者，因何能生果？

无论有接触还是没有接触，因都无法生果，都不合理。

辛五、以观察是否空性而破：

若因空无果，因何能生果？
若因不空果，因何能生果？

这个推理和前面是一样的。但前文讲的是和合，是以和合作为基础，而这里则是以因作为基础，二者有这个差别，所以不会重复。

“若因空无果，因何能生果”：若是因上面由果来空，也就是因上没有果的意思，那么这个因怎么能生果呢？

“若因不空果”：如果因上面有果，这个果又怎么能产生呢？已经有了的缘故。

前文中，我们首先是从和合法的角度进行观察，后来通过因的角度进行观察，下文则是观察果。

庚二（观察果而破）分四：一、以观察是否空性而破；二、以观察一体异体而破；三、以观察有无本性而破；四、以能遍不可得而破。

辛一、以观察是否空性而破：

果不空不生，果不空不灭。
以果不空故，不生亦不灭。

这个果法是空性还是非空性？

“果不空不生”：若果法不是空性，而是实有，它是不能有变化，不能迁变的。若是迁变，就不是实有。若是不能迁变，它怎么能生呢？

“果不空不灭”：不生就没有灭。

“以果不空故，不生亦不灭”：所以不生不灭。

果空故不生，果空故不灭。
以果是空故，不生亦不灭。

此处的“空”是单空，不是我们所说的那种大空性。这里我们要遮破的是什么？就是实成。他承许的空是单空，是实有的空，即什么也没有了，这样就更不能生，更不能灭，因此也没有生灭。

辛二、以观察一体异体而破：

因果是一者，是事终不然。
因果是异者，是事亦不然。





若因和果是一体，这是不合理的。若因和果是异体、多体，这也不合理。

若因果是一，生及所生一；
若因果是异，因则同非因。

“若因果是一，生及所生一”：若因果是一体，能生和所生就变成一个了，变成一体了。这样，豆种和豆芽就变成一体了。

“若因果是异，因则同非因”：若因和果是他体，一个是过去的，一个是现在的；一个是现在的，一个是未来的；一个是有为法，一个是无为法。因此二者不能说是一体，也不能说是异体（他体）。若是他体，就是实实在在的他体，二者就是没有任何关系的、实实在在的实有的两个法。在前面讲过，这样，这个果没有依赖于因，这个因也没有产果，它们是没有关系的，那么这个因成为了非因，这个果也是无因果，有这样的过失。

辛三、以观察有无本性而破

若果定有性，因为何所生？
若果定无性，因为何所生？

“若果定有性，因为何所生”：如果果法自身的体性决定存在，既然果法已经成立，就不用再通过因而产生果了。

“若果定无性，因为何所生”：若果不是具有本性的法、自性的法，没有自性的法就是不存在的法，因此就不能通过因缘而生。

辛四、以能遍不可得而破：

因不生果者，则无有因相。
若无有因相，谁能有是果？

“因不生果者，则无有因相”：如果因不去产生果，就没有因的法相，不能说它是因。因为它没有去产生果，所以它无有因相。

“若无有因相，谁能有是果”：若因没有因的法相，就不是因了，又怎么能产生果呢？

己三、摄以破成立之义：

若从众因缘，而有和合法。
和合自不生，云何能生果？

“若从众因缘，而有和合法”：因缘集聚，然后才有和合法。因缘不积聚，怎么能有和合法呢？但是因缘积聚然后和合，这也不成立。如果因缘积聚然后产生和合法，那么是在同一时间，还是在不同时间产生的？若二者在不同时间，则不可能产生；若二者在同一时间，更不能产生。这个道理在前文中已经讲过，因此没有和合法。

“和合自不生”：和合自己不能产生。

“云何能生果”：既然和合法没产生，不存在，怎么能说和合法生果呢？

是故果不从，缘合不合生。
若无有果者，何处有合法？

“是故果不从，缘合不合生”：因缘和合不能产生果，因





缘不和合也不能产生果。

“若无有果者，何处有合法”：若没有果，何处有和合法？最后还是说和合法不存在。

我们经常讲：“因缘和合而生，因缘和合而灭。”但这个因缘和合也是不存在的，也是空性的。刚才所用的都是胜义量，抉择的是胜义谛。

虽然胜义谛上不存在，但是世俗谛上存在。前面讲过，真空不空，妙有非有，还是这个意思。有人说：“什么都没有，因果也没有了，是不是就不用取舍因果了？”不是！还是要取舍因果。比如我们做梦，梦境不是实有的，但是在梦里也一样起到作用。比如我们做恶梦，非常害怕，从梦中醒来的时候身体还在发抖，满身都是汗。我们有时候也会做一些特别伤心的梦，比如在梦中儿子没有了，或者父母没有了，哭得枕头都湿了。同样的道理，这些法在世俗谛上一样能起到作用，所以我们还是要分辨善恶，要取舍善恶。

我们还经常讲：“万法皆空，因果不空。”这两个是一体的。有的人没有明白，认为：“万法皆空，如果观察，因果也空了。”是啊，如果观察，因果肯定也空了。万法就是因果，因果也是万法。“万法皆空，因果不空”是空而不空的意思，这两个是一体的。所谓“真空不空”也是这个意思。体上没有，相上有，二者不矛盾，是一体的，这叫超越。在相上讲，一切都是因缘和合而生，因缘和合而灭，因为都是缘起法。

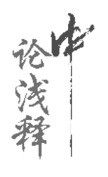
今天讲的是空性，也就是缘起性空。讲缘起也是讲空性，讲空性也是讲缘起，不矛盾。刚才我们说因缘和合也是不存在的，其实不存在而存在，也是不存在。若因缘和合是实有

的，那才是不存在[45]。若不是实有的，就存在，可以存在，这才叫做因缘和合。其实，实有的因缘和合不是真正的因缘和合，就要破这样的邪思邪见。若是和诸法的实相不符合的，我们就要破除。

《观因果品》讲解圆满。



[45] 这里指没有实质性的存在。



二十一、观成坏品

丁二十一（观成坏品）[46]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛陀在经中讲："色法无生亦无灭，受想行识亦复如是"等等，宣说了无有成坏的道理。"坏"是坏灭，"成"是形成。我们经常讲，内情众生不离生老病死，外器世界不离成住坏空。前面已经把生死抉择为空性了，生死不存在，生老也就不存在，这样生老病死都不是实有。

今天主要讲成和坏。生成和坏灭也是空的，不是实有的。然后成和坏、住和空也就不存在了。佛经中讲生死不存在，实际上讲得也就是成坏不存在这个道理。生死不是实有，成坏不是实有，是空的。本品里讲的也是这个道理，这就是经部关联。

戊二、品关联：

有些人会这样想，前面已经讲了时（过去时、现在时、未来时）、因和果的存在。因为苗芽在冬季毁灭，夏天生长等缘故，所以时间是成坏的因。因为苗芽在冬天的时候毁灭，在夏天的时候生成，因此有生成、有毁坏，所以时间、因果

[46] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第三十一讲。

应该是存在的。若是时间、因和果不存在，成坏也应该不存在。因为成坏存在，所以时间、因果也应该存在。此品要说明“成坏是实有的”这种说法是不合理的。

此品分二：一、宣说能害自性存在之理；二、遮破存在之能立。

己一（宣说能害自性存在之理）分五：一、以观察俱成不成而破；二、以观察是否灭尽而破；三、以观察能依所依而破；四、以观察是否空性而破；五、以观察一异而破。

庚一（以观察俱成不成而破）分三：一、宣说立宗；二、陈述理由；三、摄义。

辛一、宣说立宗：

离成及共成，是中无有坏；
离坏及共坏，是中亦无成。

“离成及共成，是中无有坏”：“成”是生成，“共”是共同存在，“离”是不共同存在。无论是和生成不共同存在或者共同存在，坏灭都不存在。坏灭和生成，共同（一起）不存在，不共同（分开）也不存在。

“离坏及共坏，是中亦无成”：坏灭存在的时候，生成就不存在，不能成立。同一时间不存在生成，不同时间也不存在生成。

生成和坏灭，共同（一起）不存在，不共同（分开）也不存在。“共同”可以理解为同一时间，“不共同”可以理解为不同时间。同一时间存在是不合理的，不同时间存在也是





不合理的。坏灭和生成一起不存在，不一起也不存在，离开生成也不存在坏灭。生成也好，坏灭也好，统统都是不存在的。这是立宗。

辛二、陈述理由：

若离于成者，云何而有坏？
如离生有死，是事则不然。

“若离于成者，云何而有坏”：若离开生成，没有生成，怎么会有毁坏呢？有生成才有坏灭，没有生成怎么能有坏灭呢？

“如离生有死，是事则不然”：如同离开出生就没有死亡，没有出生就没有死亡。因为石女的儿子没有出生，所以他没有死亡。没有出生就没有死亡，没有生就没有死。没有生却有死，这种说法是不合理的。同样，没有生成只有坏灭，这也是不合理的。

成坏共有者，云何有成坏？
如世间生死，一时则不然。

“成坏共有者，云何有成坏”：生成和坏灭共有，即在同一时间二者都存在。在同一时间里，怎么能有生成和坏灭呢？在一个时间里，在一个事物上，怎么能又是生成又是坏灭呢？这二者是相违法。比如说黑暗和光明，在同一空间、同一时间又是黑暗又是光明，这是不合理的，因为这两个是相违法，不能在同一个地方，同一个时间里存在。有光明肯定没有黑暗，有黑暗肯定没有光明。

生成和坏灭也是一样。某种事情也好，某种物质也好，

在同一时间里或者是生成，或者是坏灭，不可能又是生成，又是坏灭。生成是有，坏灭是没有。有和没有，这两个是相矛盾的。

“如世间生死，一时则不然”：在同一时间有生有死，如某众生在同一时间又是生又是死，这种说法是不合理的。若是生，肯定不是死；若是死，肯定不是生。出生不是死亡，死亡不是出生，因此这种说法不合理，不可能有这种情况。同样，在同一时间里既是生成，又是坏灭，这种说法是不合理的，也是不可能的。

若离于坏者，云何当有成？
无常未曾有，不在诸法时？

“若离于坏者，云何当有成”：若离开坏灭，怎么能有生成呢？

“无常未曾有，不在诸法时”：因为生成是某法生成，一切法离不开无常。一切法都是一生就灭，一生就灭是什么意思？生灭是一体的，又是生又是灭，生即是灭，灭即是生，这是超越的。这样，我们世俗间的生灭就没有了，这叫空性。一切法都是无常，一生就灭，没有不坏灭法。

离开坏灭就不会有生成。若是没有坏灭，只有生成，或者就永远有，或者就永远没有，或者就永远存在，或者就永远不存在，恒常的，这是常边。

坏成共有者，云何有坏成？
如世间生死，一时则不然。

前面讲的是坏，这里讲的是成，因此与前文不一样，不



冲突。成和坏、生成和坏灭不能共有，即不能同时存在。如同生死不能同时存在，不能生的同时又是死。

这种说法是不合理的，如同世间的出生与死亡不可能同时共存一样，生成与坏灭的共存又怎么可能存在呢？

辛三、摄义：

成坏共无成，离亦无有成。
是二俱不可，云何当有成？

生成和坏灭共同存在，这样的情况下不能有生成。生成和坏灭不共同存在，这样的情况下也不会有生成。既然二者都不可成立，“云何当有成？”坏灭也是如此。

庚二、以观察是否灭尽而破：

尽则无有成，不尽亦无成；
尽则无有坏，不尽亦无坏。

“尽则无有成”：原本存在的本体已经灭尽，既然已经灭尽了，就不能有生成。灭尽是实有，若是实实在在的灭尽，就不能再有生成。如果再有生成，这个灭尽就不是实有，不是实实在在的灭尽。灭尽是实有，主要是强调这个。若是明白了这一点，别的都能明白。只要是实成的法，就是这样。实成法是独有的，是不能有变化的。灭尽是实有的，就不能有生成，这个状态不能发生变化，一旦变化了，就不是实成了。

“不尽亦无成”：若是灭尽了，就不应该存在生成。若

是不灭尽，就更不能有生成。什么是不灭尽？它的本体还继续驻存，还没有灭。所谓生成，是以前没有而现在有的。若是不灭尽，不灭尽的状态不能变，它不能有新的生成。

“尽则无有坏，不尽亦无坏”：刚才是讲成，现在是讲坏（坏灭）。同样，若是本体已经灭尽了，就不能再灭尽。已经灭尽了，若还要坏灭，那就要无穷地坏灭。没有灭尽的不是灭尽，那怎么坏灭呢？因为它是不灭尽的状态，而坏灭是灭尽的一个状态，所以，它更不能有坏灭。

这是观察是否灭尽而破。

庚三、以观察能依所依而破：

若当离于法，则无有成坏。
若离于成坏，是亦无有法。

对方提出：生成和坏灭是存在的，因为其二者所依的法存在的缘故，这个“法”就是实有法。他们的理由不正确，这里不能说明这件事。因为实有法靠成坏，成坏观待这个实有法。若是有法，就有成坏，有成坏才有法。若是没有成没有坏，哪来的法？

“若当离于法，则无有成坏”：若离开法，则无有成坏。

“若离于成坏，是亦无有法”：没有成坏（生成和坏灭），哪来的法？没有法。

庚四、以观察是否空性而破：

若法性空者，谁当有成坏？
若性不空者，亦无有成坏。





无论该法是空性的法或不是空性的法，如果成坏存在，生成与坏灭这两种情况都不合理。只有这两种情况，但这两种情况都是不合理的。

首先，如果该法是空性法，则其不应该存在生成与坏灭，如同虚空一般。这个“空”是实有的空——单空，单空如虚空。虚空没有成坏。虚空没有生成，也没有坏灭。同样，若该法本性是空，那就如同虚空，它不能有生成和坏灭这种法相。

如果该法不是空性，则既不应该往他法转变，也不存在观待，所以也不应该存在生成和坏灭。因为什么呢？因为不是空性就是实成，实成就更不能观待，更不能转变，不能有变化。所以在这样的情况下，也不应该有生成和坏灭。

空性不能有成坏，不是空性更不能有成坏。

庚五、以观察一异而破：

成坏若一者，是事则不然；
成坏若异者，是事亦不然。

“成坏若一者，是事则不然”：生成和坏灭若是一体，这样不合理。生成和坏灭就如同光明和黑暗一样，怎么能是一体呢？若生成和坏灭能成为一体，那光明和黑暗也能成为一体。因为这两个本体是互违的，生成和坏灭的本体是互违的，如同光明和黑暗一样，所以不能成为一体。

“成坏若异者，是事亦不然”：成坏若是异体（他体），也是不合理的。异体法必须以互不观待的方式得到，而事实并非如此的缘故。若生成和坏灭都是实有，都是他体，则二

者不能有前后，更不能是观待。事实上，生成和坏灭是前后变化的，先生成后坏灭。生成和坏灭是观待的，坏灭观待生成，生成观待坏灭。二者若是多体，多体的法要在同一时间存在，前面已经遮破过，这是不可能成立的。

己二（遮破存在之能立）分二：一、破现量之能立；二、破比量之能立。

“能立”也就是依据。

庚一、破现量之能立：

成坏是现量见到，人的生死可以现量见到。有人出生了，又死亡了，都是现量见到。成坏也是，生成了又坏灭了，这不都是现量见吗？就是要破这个观点。

若谓以现见，而有生灭者。
则为是痴妄，而见有生灭。

“若谓以现见，而有生灭者”：如果说生成和坏灭事实存在，有人现量见到有生有死、有成有坏。我们都这样觉得：怎么没有生死呢？某某人出生了，后来又死亡了。怎么没有成坏呢？某个物质生成了，然后毁灭了。

“则为是痴妄，而见有生灭”：但这些不是什么依据，这是迷乱现象，是不可靠的。所以，不要相信自己的眼耳鼻舌身识。这都是痴妄。

有一种患胆病的病人看白色的海螺、白纸、雪山等都是黄色的。但海螺、白纸是白色的，不是黄色的。这是他自己





的问题，因为他患有这种病。我们看似有生死，看似有成坏，因为我们没有见到诸法的事实真相。这是愚痴所致，这叫愚痴。所以，这些统统都是妄念，都是假的，所以别太相信自己的感官，别太相信它们给我们的这些信息。这些感官的确见不到诸法的真相，它们所得到的消息都是假的。所以，要相信不可思议！

哲学、科学都是靠思想、靠思维，也是意识。科学靠数字等，最终也是靠意识。然后靠仪器，最终也是靠我们的这些感官。所以，他们所发现的、所说明的这些都是属于世间的，根本不是出世间的，不是诸法的究竟实相。若是想真正明白宇宙人生的真相真理，就要相信佛的智慧，自己要修出圆满的智慧。以圆满的智慧去观察，才能真正明白诸法的究竟实相。眼耳鼻舌身意，它们的感知都是假的，不是实相。所以，这里不能说明什么，也不能以此证明这都事实存在。这不是根本慧，也不是佛的智慧。

有人说："我亲眼见到，我亲身感受了"，这都是不可靠的。所以说修法的过程中，有一些感受、感应统统都是假的，别当真了。"我是不是开悟了？我是不是见性了？"在前面讲了，见性了，你怎么能不知道呢？开悟了，你怎么能不知道呢？哑巴吃糖块嘛！这个时候虽然不能说，但是不用问，不会有疑惑。若是有疑惑，就不是见解，还没有明白。真正明白了，还能有疑惑吗？还用问吗？那是豁然开朗啊，那是茅塞顿开啊，那个时候一点都不糊涂啊，了了分明！到时候会明白的，到时候自己知道。前面讲过，自知嘛！

庚二（破比量之能立）分二：一、以无生而破；二、以

太过而破。

辛一、以无生而破：

法不从法生，不从非法生；
非法亦不从，非法及法生。

“法不从法生，不从非法生”：若法自性而存在，那它肯定就得产生。这个法是从实有法当中产生，还是从非实有法当中产生？

若是从实有法当中产生，那就是自生了，这是不合理的。前面已经讲过，若是自生，那就无穷地生、无意义地生。实有法不是从实有法当中产生，不是从该法当中产生。

若是该法从非法当中产生，也不合理。其一，这个非法是不存在的；其二，若是存在，也是他生。若是存在实有的一个他生，也是不合理的。在前面讲过，若是他生，黑暗也能产生光明，石头里也能产生豆芽，因为无关的缘故。实实在在的两个他法要同时存在，才可以安立他生。这样，此二者不会有任何的关系。若是互相没有任何关系，没有因果关系，彼此都没有做过任何事，也可以成为因果，那黑暗也可以产生光明，石头里也能产生豆芽、苗芽。所以都不合理。

“非法亦不从，非法及法生”：“非法”指不是实有法。非法从不是实有法当中产生是不合理的，因为两个都是不存在的，本体、自性不存在，如同兔角一样。若是存在，也是他生。非实有法从实有法当中产生也不合理，因为实有法是不能产生的，且二者相违。

这段偈颂中，像刚才那样理解法和非法也可以，法和非





法理解为生成和坏灭也可以。

法不从自生，亦不从他生，
不从自他生，云何而有生？

对方认为生成和毁坏（坏灭）存在，因为法存在。因为有法，所以肯定有生成。

若是法存在，那法应该产生。但是法不从自生，不是从自己中产生，也不是他生，也不是自他生，更不是无因生。若生，或者自生，或者他生，或者自他而生，或者无因而生（非自他而生）。这四种生都不合理，这样就没有生。没有生就没有住，没有生就没有灭。生住灭是法的法相。没有生、没有住、没有灭，没有法相就没有法。可见，所谓“因为有法，所以就有成坏”是不成立的。

辛二（以太过而破）分三：一、宣说太过；二、驳斥离过之答复；三、摄义。

壬一、宣说太过：

若承许有实有法，就有很大的过失。

若有所受法，即堕于断常。
当知所受法，若常若无常。

“若有所受法，即堕于断常”：若承许法以自性而存在，则该法或者堕于断边，或者堕于常边。

若该法在第一时间产生，在第二时间又没有毁灭，那这个法就成了恒常之法。第一时间产生，第二时间没有坏灭，

那第三时间的时候也不能坏灭，这样永远不能坏灭，这就是恒常。

若是该法毁灭，彻底就没有了，则又有堕入断见的过失。有也是实有，是实实在在的有；没有也是实实在在的没有。若是第一时产生，第二时就没有了，毁灭了，这样就变成断灭法了。刚才有，现在彻底没有了，这叫断灭法。

“当知所受法，若常若无常”：任何存在的实有之法，或者就应该承认其为常有，或者就应该承认其为无常有。一个是断灭，一个是恒常；一个是断边，一个是常边。

壬二、驳斥离过之答复：

所有受法者，不堕于断常。
因果相续故，不断亦不常。

如果对方认为：即使承许诸法存在，也既不会堕入断灭，又不会堕于恒常。因为因果生成与坏灭的相续存在。虽然因灭后果就产生了，它的相续没有断，它们是连着的，是一个相续。所以，因在第二时间的时候就灭了，它不是恒常；第二刹那果就产生了，它的相续就连上了，相续没有断，所以就不是断灭。

还有佛讲三世因果、三有轮回都是存在的。比如说前世与后世，前世的最后一个刹那心产生后世的第一个刹那心。前世的最后一个刹那心毁灭的同时，后世的第一个刹那心就产生了，这叫三世因果、三有轮回。可以存在啊！

对方的观点不能成立。若你们所说都是实有的，那就都不能存在，都不能有，都不能成立。万法皆空，因果不空。





允许空性，就什么都允许，三有轮回、因果关系也是可以成立的。若是承许诸法空性，这样就可以存在三世因果、三有轮回的这些情境。但现在是抉择空性的时候，若是有一个法存在，那就是实有、实成了。若是实成，就不能有因果，也不能有轮回。

若因果生灭，相续而不断，
灭更不生故，因即为断灭。

“若因果生灭，相续而不断”：如果认为因果生成与坏灭的相续不断，也就是轮回，则仍然会堕为恒常与断灭。

“灭更不生故，因即为断灭”：因为因法已经毁灭又没有再产生的缘故。因法已经毁灭了，这种状态是实有的，所以不能变，不能在第二刹那的时候有果法产生。因法毁灭的时候，这就是断灭了。

法住于自性，不应有有无。
涅槃灭相续，则堕于断灭。

“法住于自性，不应有有无”：这些法以自性而存在，若是实有，不能有变化，即先是实有法，后变成不实有法，这是不合理的。若是自性存在，就是实有，那么这个状态不能变。既然不变，怎么能毁灭而变成无实有了呢？

“涅槃灭相续，则堕于断灭”：你们说三有轮回存在，但是轮回最后也会变，趋入涅槃的时候，轮回就结束了、毁灭了。这样，一趋入涅槃，轮回相续就没有了，变成断灭了。

若初有灭者，而无有后有；
初有若不灭，亦无有后有。

“若初有灭者，而无有后有”：“初有”指前一世的最后刹那心，“后有”是后一世的第一个刹那。“灭”即坏灭。前一世的最后刹那毁灭后，再产生后世的刹那心。若是承许实有，它就不能产生后一个刹那心。

“初有若不灭，亦无有后有”：前一世的刹那心若是不灭，后一世的刹那心更不能产生。

若是实有，就是这样。若不是实有，都可以安立。

若初有灭时，而后有生者。
灭时是一有，生时是一有。

若前一世的刹那心灭的同时，后一世的刹那心产生。前世的刹那心是毁灭时的刹那心，后世的刹那心是生成时的刹那心，这二者是互不相关的实有法。若是这样，灭时实有，生时实有，就存在两个本体的人，不是一个人在轮回，是两个人。前世的人和后世的人不一样，众生变成了两个。

若言于生灭，一时则非理。
岂可此阴死，亦于此阴生？

“若言于生灭，一时则非理”：如果说生灭一时，同一时间存在，“非理”意指这是不合理的说法。

“岂可此阴死，亦于此阴生”：比如说人，他是五蕴的总体，他又是死亡，又是出生，这是不合理的。五蕴的综合体也好，五蕴也好，到底是生还是死呢？又是死亡，又是出生，这是不可能的。

壬三、摄义：





三世中求有，相续不可得。
若三世中无，何有有相续？

“三世中求有，相续不可得”：三时（现在时、过去时、未来时）不存在，过去时和未来时在现在时当中不存在，现在时和未来时在过去时当中不存在，现在时和过去时在未来时当中不存在。在前面已经进行过观察，三时都不存在，在三时当中也不可能得到相续。若是三时不存在，相续是从哪来的？前世、今世、来世，这是相续；过去、现在、未来，这是相续。这都不存在了，相续怎么能存在？兔角都不存在，哪来兔角华丽的颜色？

“若三世中无，何有有相续”：怎么能有相续呢？刚才讲的，若有相续，则可以安立因果关系，因果之间有相续，相续没有断，所以不会堕落断边，也不会堕落常边。现在相续不存在了，这个就不能作为说明依据了。所以，生成和坏灭还是无实有，不存在，抉择为空。

本品中主要抉择成和坏为空。

《观成坏品》讲解圆满。

二十二、观如来品

丁二十二（观如来品）[47]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

经中讲："如来乃恒时无生之法，一切诸法亦同于如来"等，宣说了无有如来的道理。《金刚经》云："如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。"如来，佛的十大称号之一，也就是佛陀。所谓的佛陀、如来也是恒时无生之法，无有自性。

我们都在学佛，都要成佛，但是对佛的这种执着也是要放下的。我们是要学佛，是要成佛。当你一切都能放下，包括放下佛的时候，才是真正学佛，才能真正成佛。如来也是无实有，最终也是不可得的。说"如来不可得"，"不可得"也是可得，二者不矛盾。这是佛在经中讲的，这叫经部关联。

戊二、品关联：

前面讲相续不存在，三有轮回也不存在。对方提出：轮回的相续存在，因为如来存在的缘故。如来必须在无量数劫当中积累资粮，直到圆满之后才可以成佛，所以轮回相续存在。轮回存在，因为如来存在。如来在无数劫中积累了资粮，



[47] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第三十二讲。



最后成佛，这个过程是事实，所以时间也好，相续也好，都是存在的。

若如来存在，那肯定轮回也存在，相续也存在。但是，通过观察量去观察，如来不存在。在此品当中就要讲这个道理，这是品关联。前面是第二十一品，现在是第二十二品，讲它们之间的关联。

此品分三：一、遮破如来之成实；二、成立舍诸见之理；三、以此理类推他法。

己一（遮破如来之成实）分三：一、破取受者补特伽罗；二、破所取之五蕴；三、摄以破成立之义。

庚一（破取受者补特伽罗）分二：一、破取受者实有存在；二、破取受者假立之自性存在。

辛一、破取受者实有存在：

如来是佛，佛有法身佛、色身佛，这里是指色身佛。如来若事实存在，色身佛和五蕴或者是以一体的形式存在，或者是以多体的形式存在，但是二者都是不合理的。

前面我们已经对自我和五蕴进行过观察：五蕴不是自我，自我不是五蕴；五蕴不依靠自我，自我也不依靠五蕴。通过这样的观察，破除自我的存在。这里讲如来，是通过五种形式进行观察：如来和五蕴以一体的方式存在，还是以多体的方式存在？以五蕴依靠如来的方式存在，还是以如来依靠五蕴的方式存在？还是以如来具有五蕴的方式存在？共有五种。若是如来事实存在，那么如来和五蕴就是以五种方式而存在，如果这五种方式都不存在，就不能说如来存在。

非阴非离阴，此彼不相在，
如来不有阴，何处有如来？

“非阴非离阴”：“阴”就是五蕴。五蕴就是色受想行识，共有五个。如来和五蕴既非一体，也非多体。

如果如来和五蕴是一体，如来就变成了生灭法、生灭者，因为五蕴是生灭者。还有如来成为众多法的过失，因为五蕴是众多法。若如来是生灭法，那就是痛苦的，就属于苦集。

若如来和五蕴以多体的方式存在，这样也不合理，这样如来就变成了无为法，因为他远离了五蕴。远离了五蕴就远离了五蕴之法相——生住灭。这样，如来既存在，又远离了有为法的法相，就变成了无为法，无为法如同虚空，就什么也没有了，这也不合理。

“此彼不相在”：如来不依靠五蕴，五蕴也不依靠如来。如来和五蕴不是以相互依靠的方式存在的。若是以依靠的方式存在，那五蕴和如来就是多体的。如来和五蕴不是多体的，所以如来不可能依靠五蕴而存在，五蕴也不可能依靠如来而存在。

“如来不有阴”：如来不是以具有五蕴的方式存在的。否则，如来和五蕴或者是一体，或者是多体。如来具有五蕴的方式存在，这也是不合理的。

“何处有如来”：这样通过观察量去观察的时候，所谓的如来也是不可得的、不存在的。可见，不能说如来与五蕴以一体、多体的方式存在，也不能说五蕴和如来以互相依赖的方式存在，因为这都是名言，都是分别。真正的如来是无分别的。





无论是属于轮回之法，还是属于涅槃之法，统统都能放下的时候，才是真正的学佛，这样才能成佛。你想见到如来，就要放下执着，放下对轮回和涅槃的执着，放下对凡夫的执着。在《金刚经》中讲："若以色见我，以声音求我，是人行邪道，不得见如来。"其实真正的佛也好，真正的如来是无有自性，也就是大空性的。

辛二（破取受者假立之自性存在）分三：一、破于自性与他性中成立；二、以无有取受之理而破；三、摄两方之义。

壬一、破于自性与他性中成立：

阴合有如来，则无有自性，
若无有自性，云何因他有？

对方又说到：五蕴的综合就是如来。一个人成佛了以后，他的五蕴的综合就叫如来。

"阴合有如来，则无有自性"：所谓的如来是五蕴的综合，既然他是五蕴的综合，他自己就没有自性了。五个手指放一起的时候叫拳头，一散开，拳头就没有了。若是五蕴的综合，如来就没有自性。

"若无有自性，云何因他有"：没有自性，怎么能说与五蕴以他体（多体）的方式存在？这种说法是不合理的。若他自己有自性，可以说跟某法以他体的方式存在。但是他没有自性，怎么能说和某法以他体的方式存在？他没有自性了，如同兔角。

法若因他生，是即非我有。

若法非我者，云何是如来？

“法若因他生，是即非我有”：如果某法依靠他法而生，完全依靠他法而存在，则如同虚假的影像一般，就是一个假立，不是以自性存在的法。“非我有”，没有自性，没有本性，不是一个以自性、本性的方式存在的法。若是他自己有自性、本性，就不用完全依赖他法而存在，因为他自己有自性，有自己的本体。

“若法非我者，云何是如来”：如果这个法，比如说如来自己没有自性，那么没有自性的法怎么能说是如来呢？没有自性，那就什么也没有了，什么也没有了，怎么能为如来呢？

若无有自性，云何有他性？
离自性他性，何名为如来？

“若无有自性，云何有他性”：如果不存在自身的本性，又怎么会存在自身之外的他性呢？自性存在，才可以有他性的存在，因为自他是相观待的。若是自性不存在，他性也就不存在了，那么以他性的方式也不存在了。

“离自性他性，何名为如来”：这样，离开了自性以及他性，又怎么能称之为如来呢？绝不可能。

壬二、以无有取受之理而破：

若不因五阴，先有如来者。
以今受阴故，则说为如来。

《中论释》里讲，正量部的论师们提出：如来是存在的，





因为如来的相续也是五蕴领受者的缘故。五蕴是领受之法，自我、如来是领受者，这样如来就存在。因为领受者存在，他要领受这些五蕴之法。领受者存在，然后如来存在。

“若不因五阴，先有如来者”：那就是不依靠五蕴，应该先有如来。

“以今受阴故，则说为如来”：因为什么呢？因为先有领受者，然后领受者去领受这些法。若是没有领受者，怎么去领受这些法呢？

今实不受阴，更无如来法。
若以不受无，今当云何受？

“今实不受阴，更无如来法”：实际没有领受这些法，更没有这样一个领受者如来。

不依靠五蕴，就不可能单独存在任何所谓的“如来”之法。既然任何不依靠五蕴的如来都不存在，像这样的所谓如来又怎么能领受五蕴呢？连领受者都不存在，怎么能领受这些法呢？

“若以不受无，今当云何受”：没有领受者，肯定就不能领受。不能领受，就没有领受者。

若其未有受，所受不名受。
无有无受法，而名为如来。

“若其未有受，所受不名受”：若其没有领受，所受法也不能叫受法，因为没有领受者。没有领受者，就没有领受。没有领受，这些法也就不能叫所领受之法。

“无有无受法，而名为如来”：不存在没有领受五蕴的

领受者如来。

壬三、摄两方之义：

若于五种求，一异之如来，
悉皆不可得。云何受中有？

“若于五种求，一异之如来，悉皆不可得”：前面通过五种方式去观察如来，如来并不存在。若是存在，和五蕴应该是在这五种情况（或五种关系）下存在，应该以这五种方式之一存在，但哪一种情况都没有找到实有的如来，所以如来不可得，就是如来不存在。

以一体和异体的方式去观察或寻找，也一样找不到如来，也没有实实在在的如来。

“云何受中有”：这样，对方所谓的“领受者如来存在”又怎么能在其所声称的领受中安立呢？

庚二、破所取之五蕴：

又所受五阴，不从自性有。
若无自性者，云何有他性？

“又所受五阴，不从自性有”：领受之法是五蕴，这个五蕴不是以自性的方式存在。

“若无自性者，云何有他性”：若以自性的方式不存在，肯定以他性的方式也不存在。因为自性和他性是观待的。

以自性和他性的方式都不存在，那领受之法五蕴也不存在了。





庚三、摄以破成立之义：

以如是义故，受空受者空。
云何当以空，而说空如来？

“以如是义故，受空受者空”：“受空”就是所受法这个五蕴不存在。“受者”就是领受者如来。前面已经通过各种方式进行观察，领受者如来和所领受的五蕴都不可得，没有得到，不存在。

“云何当以空，而说空如来”：既然都不是实有，都不存在，又怎么能说领受者如来存在呢？

己二、成立舍诸见之理：

空则不可说，非空不可说，
共不共叵说，但以假名说。

“空则不可说，非空不可说，共不共叵说”：《中论释》里讲：真实义中的如来，既不能说是空性，也不能说是非空；既不能说是空与非空两者皆俱，也不能说是空与非空两者皆不俱。绝不能说以上四种情形的如来存在，因为真实义是不存在四边戏论的。真实义中的如来远离四边戏论。所以，说空不合理，说不空也不合理，说空而不空也不合理，都是不合理的。因为这都是四边戏论，都是分别的，而真实义中的如来是远离分别的。

前面讲过，怎么说都是错的。说“有”是错的，说“无”是错的，说“有无”是错的，说“非有非无”也是错的。如

果你要去想，得到的结果都是错的；你要去说，说出来的、能说的都是错的。因为真实义如来不可思、不可议、不可喻、不可言，他不是语言的范畴，也不是我们意识的范畴。

“但以假名说”：有时佛讲如来实有；有时说如来是空；有时说世俗谛上有，胜义上无、空；有时说也不是空也不是有。既然能想到的、说到的就都是错的，不是真实义中的如来，那么这些说法是为了什么？这都是为了令世人趋入胜义之境，一步一步领进真实义的如来当中，这叫引导。

现在，我们讲《中观根本慧论》，通过逻辑去推理诸法的究竟实相，没法能够说明真实的如来，也不可能真正达到究竟实相的境界。但是我们可以先认识相似的如来，认识相似的诸法的究竟实相，然后以此去修行，最终就能达到真实的境界当中。这是为了令世人趋入胜义之境。

若真想解脱、成就，这是必经之路。也许这些理论我们不愿意学，也不懂。但是你不懂也得懂，不想学也得学。因为你不是想解脱吗？你不是想成就吗？若是你想解脱、想成就，仅仅嘴上说“不可得、不可得”没有用，口头说“放下、放下”没有用。你要明白，明白了才能放下。

现在要现量见到诸法的实相，要彻底放下，你做不到，但是可以比量见到诸法的实相，这样也可以放下一些粗大的分别执着，这也是一种修行，也是修行的一个开始。光说没有用。有人说：“那是，放下了就行，但是放不下呀！”为什么放不下？就是不明白，明白了就能放下了，自然而然，瓜熟蒂落。你不明白能放下吗？

我们经常讲，看破才能放下。看破是什么意思？就是看明白、看透的意思。你看透了、看明白了诸法的实相和真理，





你才能放下，心里才不会分别执着，才不会这样此起彼伏、浮躁，才能平静。本具的光明、智慧自然就显现了。但是心态放不下。若心态放不下，心不净，功德就出不来。我们观想佛观不出来，越想见性越糊涂，越不得见性。

这都是要明白的！有没有认真思维？有没有认真观察？没有！对自己太不负责任了。还口口声声说："我要解脱，我要成就"，却不抓住解脱、成佛的这个机会。我们都是这样，包括我自己也是这样，这叫业障！今天头疼了，明天肚子痛了，"哎呦，业障重……"这不算是业障。今天身体稍微不舒服了，有病了，头疼，肚子坏了，我觉得是正常，这不叫业障。因为这个肉体有时候出毛病是很正常的。就像机器一样，用的时间长了，或者没有按要求使用，也会坏，这很正常，有什么大惊小怪的？现在我们口口声声说要解脱、要成佛，但是不珍惜解脱成佛的机会，这才是真正的业障啊！

其实这些很简单。若是你认真去思维，认真去观察，没有什么难的。诸法的本性也好，诸法的究竟实相也好，它本来就是这么简单。最简单的，我们复杂化了，这叫愚痴颠倒！最简单的不明白，最容易的做不到，搞得那么复杂，那么难，这就是业障。

而且需横扫一切增益之见（为了遣除这些邪思邪见），或者为了假立名言的目的（名言当中都有，名言当中可以存在），佛才宣说空性等等这些。

其实，我们说空性也是不对的，"万法皆空"，但是现在只能这样说了。

常无常等四，本寂何处有？
边无边等四，本寂何处有？

“常无常等四，本寂何处有”：恒常、无常以及恒常与无常两者皆具、恒常与无常两者皆不具，这些四边自性的边执戏论都是本来寂灭的，都不存在，都是不合理的。那些宗派认为涅槃、如来都是无常的，这是错误的；有的则认为如来是恒常的，如来藏是恒常的，这也是错误的；有的认为恒常与无常两者皆俱，这也是错误的；有的认为恒常与无常两者皆不俱，这也是错误的。这都是四边自性的边执戏论，与真实胜义中的如来相违背，是错误的。

“边无边等四”：有边、无边、有边与无边两者皆不俱、有边与无边两者皆俱，这都是错误的。本来寂灭，何处有？

所谓的如来，既是远离四边的空性，也是平等的真如性。

邪见深厚者，耽执有如来。
如来寂灭相，分别有亦非。

“邪见深厚者，耽执有如来”：“邪见深厚者”指这些凡夫。凡夫补特伽罗因为对“如来以自性而存在”怀着深厚强烈的耽着，继而成为一种执取，并以分别之心妄加揣度，而说如来在涅槃之后存在或者是不存在。

耽执如来以自性存在，特别执着色身佛。“哎呦！我见到阿弥陀佛了；哎呦！我见到观音菩萨了！”“凡所有相，皆是虚妄”，有什么可执着的？就执着这些现象。“哎呦！法会太殊胜了！佛现身了！我也看到了！”你着魔了！哪有见佛呀？还有的人执着空，认为一切都是空的。

“如来寂灭相，分别有亦非”：无论是执着实有还是执着无实有，都是错误的。真正的如来是“寂灭相”，是远离四边八戏的，远离一切边，远离一切戏论。





有的执着一些实有法为如来，有的执着所谓的空性（单空）为真如或者如来，这都是错误的。一讲有，有的人就执着如来是实有的；一讲如来是空的，有的人就害怕。

以前有很多人听到诸如“如来是空的”的见解就吐血而亡。今天在座的各位没有太大反应，有两种情况。《中观四百论》中云：“不知无怖畏，遍知亦复然。”第一种，什么也不知道，对真如、对如来没有任何研究，也没有任何了知，所以就没有感觉。这种人就没有恐怖和畏惧。一听到如来也是空的，也是不存在的，没有感觉。第二种，所谓“遍知”，就是已经明白了。对他来说，也没有恐怖和畏惧。大家观察一下自己，好像没有什么反应，因为什么？是因为“不知无怖畏”，还是因为“遍知亦复然”？

还有一种情况，如《中观四百论》中云：“定有少分者，而生于怖畏。”稍微有一点儿研究、知道一些的人，容易产生这种恐怖和畏惧。以前，佛一讲大空性的时候，很多小阿罗汉心里非常恐惧、害怕，甚至吐血而亡。因为他们对无我和空性有研究，但是他们认为该存在的还是存在。一旦说“一切都不存在”，一旦说“所谓的如来也是虚假的”，他们就受不了，吐血而亡。

大家看看自己是哪一种人？你也肯定包括在里面。是“不知无怖畏”还是“遍知亦复然”，还是“定有少分者，而生于怖畏”？

如是性空中，思维亦不可，

如来灭度后，分别于有无。

“如是性空中，思维亦不可”：前面已经进行过观察，

没有实有法，只有空性。通过观察量去观察、思维的时候，什么也不可得，都是不存在的。

“如来灭度后，分别于有无”：前面讲过，说有、说无、说有无、说非有非无都是不合理的。但是在“如来灭度后”，有的说是实有，有的说不是实有、空的，这就是这些人的分别嘛！以分别心假立。很多宗派有这种情况，分别如来灭度以后，以什么样的方式存在或不存在等。其实各种说法统统都是不合理的。

如来过戏论，而人生戏论。
戏论破慧眼，是皆不见佛。

“如来过戏论”：所谓的如来是超越戏论的，他远离八边戏论。

“而人生戏论”：世间人怎么说、怎么想都是戏论，都是边。

“戏论破慧眼”：以妄加戏论破坏了慧眼，分别执着。一说有就视为实有，一说无就视为无实有、单空，怎么说都是边。

不堕落二边，在一切的境界、对境当中能够把握适度，这叫智慧。能把握适度的时候，不会有任何障碍，不会有任何的烦恼，一切都通达无碍。

有的人与环境、与他人之间的关系都不和谐。“这个环境我适应不了，那个环境我也适应不了……”在这个环境里呆久了不想呆，在那个环境里呆久了又不想呆。喜欢这个人，不喜欢那个人，时间久了又不行了。刚开始喜欢，后来又不喜欢，总是挑三拣四，不停地找事。为什么呢？不是因为环



境，因为某个人，而是因为你自己缺乏智慧。没有智慧的人到哪里都是这样的，不会有圆满的，不会有清净的。所谓不清净、不圆满，都是自己的心。所以，换环境、换同事、换终身伴侣都解决不了问题。

怎么办？以正知正见降伏自己的心。你把自己的心调整好，一切都圆满。所以，想把握命运就要把握心态。心态把握住了，命运就把握住了；心态改变了，命运就改变了。所以，佛讲一切都是唯心所现、唯识所变，都是自己的心态。对于一个真正学佛修行的人来说，改变命运真的是一件很容易的事，掌握命运也是一件很容易的事。

“是皆不见佛”：这个人就见不到真实的如来啊！越想把这颗心静下来，越静不下来；越想明白诸法的究竟实相，越不明白。越学越糊涂，越修越没有信心，这就是盲修瞎炼的结果。

有的人就执着闻法，有的人就执着打坐。有的人说：“我不闻法，我要打坐！”有的人说：“我不打坐，我要闻法！”有的人说：“我要打坐，我要闻法，我不干活！我不是来干活的！”这都是执着。越执着越不能成就。包括学佛修行也是随缘而做，该打坐打坐，该闻法闻法，该干活干活，一切无怨无悔，怎么都行，这叫修行。

禅宗里有个公案，一头牛特别犟，让它往西，它要往东，让它往东，它要往西，特别不听话。后来通过训练，怎么都行了。你真正想修行、想成就，就要这样，这才是降伏了你的相续。修行就要修炼自己的个性，怎么都行，这时才是真正成就。

己三、以此理类推他法：

如来所有性，即是世间性。
如来无有性，世间亦无性。

“如来所有性，即是世间性”：真实的如来远离戏论之自性，也是世间万物的自性。

“如来无有性，世间亦无性”：与如来无有自性的法性一样，世间一切法也无有自性。

此岸即是彼岸，彼岸即是此岸；佛即是众生，众生即是佛。所以，它们是无二无别、平等一味的。所谓的清净刹土，你去寻找，发现找不到。什么是净土，什么是尘土呢？就是一念之间。念转过来了，就是净土；念没有转过来，就是尘土。所以，若是你念转过来了，在地狱、在天堂没有差别，地狱里也是清净刹土。若是你念转不过来，在天堂、在清净刹土显现的也是地狱。一念之间，都是心。不要到外边去找问题，也不要到外面去解决问题，解决不了的！否则就不是修行人了。想解决问题，往内找，从心入手，这就对了，这叫修行。

其实吃喝拉撒都可以有，佛在世的的时候也是一样吃喝拉撒，但是内心的境界不同。一个是在清净刹土里，一个是在这样一个不清净的刹土当中；一个是烦恼，一个是智慧；一个是快乐的，一个是痛苦的。这就是差别，外表上不一定有太多的差别。

佛有很多不可思议的神通，但不是谁都能感觉得到的。佛有特别庄严的三十二相、八十随好，但也不是谁都能见得





到的。所谓感应，有缘的众生才能感觉得到，才能见到。若是这些广大的神通、不可思议的东西谁都能见到，那不用说那些外道，内道的善星比丘、提婆达多为什么生起邪见，为什么总跟佛争斗呢？提婆达多经常跟佛斗，因为他见不到佛的功德。善星比丘跟随佛那么多年，也没有见到佛的功德，最后离开了。

所谓转变，是心的转变。所以说“佛度有缘人”，在有缘的众生面前，佛是圆满的，佛也可以度化他，没有问题。但对无缘的众生来说，佛也不是那么圆满的，佛也没法度化他。都在于心，不在于形式。大家若真想解脱，就去改变自己心的相续，去降伏自己内心的烦恼和分别执着，这是最重要的！

《观如来品》讲解圆满。

二十三、观颠倒品

丁二十三（观颠倒品）[48]分二：一、经部关联；二、品关联。

颠倒指贪嗔痴等烦恼，这些也是无有自性的。

佛教的实有宗认为烦恼是事实存在的，唯识宗认为烦恼是心的幻化，中观讲烦恼是空性的，密宗主要讲烦恼本身就是智慧。小乘主要认为烦恼是实有的，对烦恼特别畏惧、害怕。大乘的唯识宗，主要是中观认为烦恼是无有自性的，也就是烦恼为菩提。密宗认为烦恼本身是智慧，五种烦恼是五种智慧，强调一切法本来是清净的，包括烦恼也是清净的。

佛法都能断掉烦恼，但是断烦恼的方式不同。有的认为烦恼像毒药，若没有任何方法和能力，就不能吃，若吃了，会导致人死亡。有些人有方法，通过一些方法，毒性可以变成药性，变成药以后就可以用了，但是你得有这个能力。小乘认为烦恼是实有的，烦恼就是烦恼，没有任何方法，也没有任何能力，所以肯定会这样看待，犹如毒药就是毒药，人食用后肯定会死亡。大乘中观则通过一些方法把毒药变成药，让毒性起不了作用。密宗里主要指有这种能力，烦恼本身就是智慧，犹如毒药可以直接食用，生命、身体不但没有事，反而对其还会有很大的帮助。

见解不同，修行的层次不同，断烦恼的方法也不同。我

[48]此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第三十三讲。

们这里主要讲中观，本品讲烦恼本身也是空性，不是实有。若真正知道了它的自性，烦恼并不可怕。

戊一、经部关联：

《般若经》云：“以贪清净故，色法亦清净”等，宣说了无有颠倒的道理。

烦恼本身也是清净的，这个“清净”是空性的意思。内心的这些烦恼是清净的，外在的色法等所依的境也是清净的。佛在经中宣说了无有烦恼的道理。这是经部关联。

戊二、品关联：

在前面说轮回不存在，相续不存在。如果对方提出：轮回的相续是存在的，因为轮回的因——烦恼存在。轮回是怎么形成的？有烦恼就会造业，有业然后有轮回。烦恼是怎么产生的？烦恼是我见、我执。有我执、我见就有烦恼，有烦恼就会造业，造业了就要在六道中轮回。

他们认为轮回存在，因为烦恼存在。若烦恼存在，则轮回存在，但是烦恼不存在。为了证明烦恼的自性不存在而宣说本品。

此品分二：一、遮破烦恼；二、遮破烦恼存在之能立。

己一（遮破烦恼）分二：一、广破烦恼；二、分别而破。

庚一（广破烦恼）分四：一、以缘起因而破；二、以无有所依之因而破；三、以无因之因而破；四、以无所缘之因而破。

辛一、以缘起因而破：

从忆想分别，生于贪恚痴，
净不净颠倒，皆从众缘生。

“从忆想分别，生于贪恚痴”：“贪”为贪欲，“恚”为嗔恚，“痴”为愚痴，这些是根本烦恼。其实根本烦恼有贪嗔痴三毒，或者贪嗔痴慢疑五毒，或者贪嗔痴慢疑见，见再分五种[49]，即十种根本烦恼。贪嗔痴烦恼是怎样生起来的？就是忆想分别、非理作意，也就是分别心。所谓非理作意，就是妄想分别，这是所有贪嗔痴烦恼的根。

“净不净颠倒”：非理作意、妄想分别是贪嗔痴烦恼共同的因。净、不净、颠倒是贪嗔痴个别的因。

清净与不清净的念头叫妄想。“净”，依靠清净可爱的分别念，然后觉得清净可爱，贪心就有了，贪欲就有了。有清净，肯定就有不清净，分别念嘛！“不净”就是依靠肮脏可恶的分别念，觉得不清净，觉得肮脏可恶，因为这些分别和妄想，嗔恚心就有了。“颠倒”可以这样理解：诸法的究竟实相里没有这些分别，分别了就是颠倒。但在这里，“颠倒”指常、乐、我、净。比如，本来没有自我，但是把五蕴的综合体视为自我，这就是颠倒，因为这种观点不符合真理。再如，一切法都是无常的，在刹那当中灭，一刹那就灭，但是却将其视为常有了。把昨天的我、今天的我，昨天的房屋、今天的房屋都视为一个了。无常视为恒常，这也是颠倒。再如，一切法都是不净的，但是将不净的视为干净，这也是一



[49] 五种见：一、身见,二、边见,三、邪见,四、见取见,五、戒禁取见。



种颠倒。人的身体是不净的，由很多不净物组成，哪里有干净的？但我们都视其为干净的了。再如，将痛苦视为快乐，这也是颠倒。轮回当中只有苦，世间只有苦，没有乐，但是我们把苦当成乐，并且追求世间的这些快乐。

在这里讲的颠倒主要指这四种。因为这些都不是实相。众生不明真相，这叫愚痴。因为有这些分别念，所以就有愚痴。净、不净、颠倒此三者是贪嗔痴三毒的个别因。

“皆从众缘生”：贪嗔痴烦恼是以种种因缘而生的。以种种因缘而生的就不是实有的。这个道理在前面已经抉择过，比如说已存在的不用生，不存在的更不用生，因为不存在的东西不能生，这不是都没有了吗？烦恼也一样。

若因净不净，颠倒生三毒。
三毒即无性，故烦恼无实。

“若因净不净，颠倒生三毒”：依靠清净可爱相或肮脏可恶相以及颠倒，而生贪嗔痴三毒。

“三毒即无性，故烦恼无实”：刚才讲了，三毒是因众缘而生，因种种因缘而生，实际上没有生，不存在。若是有生，或者是自生，或者是他生，或者是自他而生，或者是无因生。在前面已经进行了观察，四种方式都不成立，再没有其他的产生方法，所以贪嗔痴这些烦恼是不生的，不生就不灭。所以说三毒无有自性，不是以自性存在，烦恼不是实有的。

辛二、以无有所依之因而破：

我法有与无，是事终不成。

无我诸烦恼，有无亦不成。

“我法有与无，是事终不成”：“我法”就是补特伽罗人我。前面已经讲过，这个“人我”无论是以自性存在或不存在，都不合理，都是不成立的。

“无我诸烦恼，有无亦不成”：若没有这个“人我”，这些烦恼不能有“有”“无”之称。若补特伽罗人我存在，可以说“这个众生有烦恼”或“这个众生没有烦恼”。但是这个补特伽罗人我不存在，没有这个众生，就不能说有烦恼或无烦恼。

谁有此烦恼，是即为不成。
若无有所依，烦恼亦不成。

烦恼如同墙上的花纹一样，它要依靠所依才能成立。但具有这种烦恼的人我或众生，是无论如何都不可成立的，前面已经讲过。既然所依丝毫不存在，则能依烦恼也决不会有一星半点存在的可能。有墙才有墙上的花纹，没有墙就没有墙上的花纹。有补特伽罗这个人或众生，才可以有烦恼。烦恼是能依，人我或众生是所依。既然所依不存在了，能依也就不存在了。烦恼的是谁呀？不烦恼的是谁呀？没有啊，不存在。在一个不存在的东西上面不能安立有或无，因此有烦恼或无烦恼都不成立。

如身见五种，求之不可得。
烦恼于垢心，五求亦不得。

“如身见五种，求之不可得”：“身见”指人我。前面讲过，人我和五蕴以一体或多体的方式存在不合理，五蕴不依





靠人我，人我不依靠五蕴，人我不具有五蕴，通过这五种方式观察，没有得到实实在在的人我。这个身见也叫萨迦耶见，就是人我执、法我执。我们在前面遮破这些时使用过这五种方法，通过这五种方式去观察，自我存在不成立，也就是没有。

“烦恼于垢心，五求亦不得”：已经被烦恼染污的心叫垢心，垢心是心；烦恼是心所，不是心。烦恼与垢心之间可以通过五种方式进行观察。

《显句论》里讲了两种推理方式：其一，垢心（心）作为所生，烦恼作为能生，在它们之间进行观察；其二，烦恼是所生，心是能生，也可以这样进行观察。

二者是一体还是多体？若是一体，心和心所（能生和所生）就成为一体了，这样因和果就成为一体了，这是不合理的，有这样的过失。若是多体（异体），就有互相没有关系的两个实有法彼此不观待的过失。一个是能染，一个是被烦恼染污了的心，二者是观待的。但因为二者都是实有的、多体的，互相之间就不能有任何的关系。若是有关系，就不是实有的，就是有变化了。若两个实有的法同时存在，互相之间就不是观待的。因此，以一体或多体（他体）的方式存在不合理。

一个是能依，一个是所依；一个是能染污的，一个是所染污的。二者不能在同一时间存在，否则，不能说能染污、被染污。所以，以多体、他体的方式存在不合理。如果不是两个实有的他体，就不能互相依靠。烦恼不能依靠心而存在，心也不能依靠烦恼而存在。包括烦恼具有心，心具有烦恼，也都不合理。

若烦恼是所生，心是能生，这样进行观察，和刚才一样，都不合理，怎样都是不成立的。所以，烦恼和垢心“五求亦不得”，一样不可得。

辛三、以无因之因而破：

净不净颠倒，是则无自性。
云何因此三，而生诸烦恼？

“净不净颠倒，是则无自性”：净、不净、颠倒都是无有自性的。

“云何因此三，而生诸烦恼”：它们自己都没有自性，怎么能生烦恼？它们是生烦恼的因，但它们自己不是以自性存在，都不可得，怎么能说依靠它们生烦恼？

辛四、以无所缘之因而破：

如果对方又提出：烦恼是存在的，因为烦恼的所缘境存在的缘故。烦恼的所缘境是什么？就是色声香味触法这些外境。因为这些外境存在，所以烦恼存在。

现在对这个观点进行观察。

色声香味触，及法为六种，
如是之六种，是三毒根本。

这些外境存在，所以烦恼存在，这也是不合理的。

色声香味触，及法体六种，
皆空如焰梦，如乾闼婆城。





色声香味触法这些外境统统都如梦境、如阳焰、如乾闼婆城、如梦幻泡影。《金刚经》里讲："凡所有相，皆是虚妄。"

乾闼婆城又叫寻香城，也就是海市蜃楼，能亲眼看到。在因缘和合的情况下，空中（虚空当中）会出现很多建筑、城市等，实际上有没有？没有！看似存在，实际不存在，这都是幻相。夏天特别热的时候，从远处看就像有河流似的，但到了近前却没有，这叫阳焰。梦境就是我们晚上在小小的屋里做梦，梦见很多房屋、大象。其实屋子挺小，一头大象也装不下，但做梦的时候可以有很多大象，梦里存在，但实际不存在。这些相看似都有，实际上没有，用这些来比喻显而无自性的真理。这些色声香味触法等外境如梦幻泡影，都不存在。

烦恼也不存在。有人认为烦恼存在，因为所依存在，外境存在。如同"色"，看见好看的就生贪心，看见不好看的就生嗔恨心；觉得可爱就生贪心，觉得讨厌就生嗔恨心等。但这些外境都是不存在的，是我们自己以分别心假立的。这些外境上不存在好、坏，清净、不清净的分别。其实，我们现在所说的清净本身就是不清净。超越清净与不清净的清净，才是真正的大清净；快乐也是，远离快乐与痛苦的快乐才是真正的快乐，这叫大乐；爱与恨也是，远离爱与恨的爱才是真爱，这叫大爱。我们讲清净、平等，讲的是远离清净与不清净的清净，是远离分别的。现在，我们有时稍微感觉清净，就觉得清净，其实这不算清净，不是真正的清净。我们现在稍微感觉快乐的时候，就觉得很快乐，这不叫快乐，这本身是一种痛苦，只是我们认识不到。

庚二（分别而破）分二：一、遮破贪嗔；二、别破愚痴。

辛一（遮破贪嗔）分二：一、破因法净与不净；二、破果法烦恼。

壬一（破因法净与不净）分二：一、以所依为虚妄而破；二、以互相观待而破：

癸一、以所依为虚妄而破：

犹如幻化人，亦如镜中像。
如是六种中，何有净不净？

“犹如幻化人，亦如镜中像”：“六种”指刚才讲的色声香味触法，这些都犹如幻化人。幻化人就像电视里的人一样，在那里谈生意，在那里争战……看似有，实际上没有，你到那里去找，找不到。又如镜子里的影像一样，你去照镜子，里面有一个你对着你，看似有，但实际上没有。

“如是六种中，何有净不净”：若是这样的外境，当中“何有净不净”？哪有清净或不清净、干净或不干净？没有。这个道理很简单，比如人民币没有干净或不干净的。“我太喜欢人民币了”，所以再脏的人民币你也没有觉得脏，没有嫌弃过呀！就这个意思。如果有干净或不干净，人民币上也应该有吧，但是没有啊！同样，你喜欢某种东西、喜欢某个人的时候，再脏也不觉得脏，再坏也不觉得坏。这都是心！没有净或不净。所以，哪来的贪欲和嗔恚？

癸二、以互相观待而破：





不因于不净，则亦无有净。
因不净有净，是故无有净。

清净或不清净，干净或不干净，都是观待而成立的。这里的“因”是观待的意思。不观待不净，哪来的净？就是要放下分别。

诸法的本性是平等的，想见性不？想成佛不？若是想，就要平等对待。净和不净好比左和右。没有左哪来的右？左右是观待的，有左才有右，有右才有左。净和不净也一样，若没有不净、不观待不清净就没有清净。

不因于净相，则无有不净，
因净有不净，是故无不净。

不净也一样要观待净，否则没有不净。

若是没有净，哪来的不净？若是没有不净，哪来的净？这二者是观待的，就是这个道理。现在你不能说先有净或先有不净。你说先有净，那这个净是怎么产生的？若不依赖不净，怎么能有净呢？若先有不净，那这个不净是怎么成立、安立的？这不是要靠净吗？

还是鸡和蛋的道理。是先有鸡还是先有蛋啊？说不清楚。这里讲的都是鸡和蛋的关系。说先有鸡不合理，说先有蛋也不合理。这就是佛讲的无始无终。佛讲时间时，讲的是无始无终；佛讲空间时，讲无边无际。这都是超越的，这样就 OK 了。有限的时间是不能安立的，科学家也无法安立。这是轮回，也是空性。因为是空性才有轮回，若诸法不是空性，不能有轮回。

我跟大家讲过，要相信不可思议！所以我们不能自以为

是，自作聪明。自作聪明、自以为是的人不能成就，也不能成为真正的佛弟子。我们要恭敬佛。什么叫恭敬佛？不自以为是、自作聪明的时候，你对佛才有真正的恭敬，你才是真正的佛弟子，这样你才有希望。之前，你连希望都没有。在这里浪费时间、浪费生命。

以前我讲过什么叫忏悔。忏悔就是知错改错。自己毛病挺多，问题不小，但却自以为是、自作聪明，没有按佛的要求做，也没有按上师的教导做，一到关键的时候还是随自己的烦恼、随自己的习气走。若是这样，你不是学佛的，你在学魔王波旬。什么叫学佛，什么是真正的修行？自己观察自己。嘴上会说，表面上会做，这是不是真正的学佛人？是不是真正有修行？不是。学佛修行若没有如理如法，学这些理论也好，知识也好，只是增加了自己的妄想、分别念而已。稍会了一点点，懂了一点点，就觉得比谁都强了，“我最起码比他强，他还反过来怪我。”

壬二、破果法烦恼：

若无有净者，由何而有贪？
若无有不净，何由而有恚？

若没有清净可爱的分别念，贪心、贪欲就没有了。若没有肮脏、可恶等这些不顺心的分别念，就没有嗔恚心了。

辛二（别破愚痴）分二：一、破颠倒外境；二、以破成立之果。

壬一（破颠倒外境）分二：一、破颠倒与非颠倒之差别；





二、破执著者补特伽罗。

癸一（破颠倒与非颠倒之差别）分三：一、外境之成与不成相同；二、外境之有无相同；三、仅此执著亦不可成立。

子一、外境之成与不成相同：

于无常著常，是则名颠倒。
空中无无常，何处有常倒？

“于无常著常，是则名颠倒”：无常执着为恒常。本来是无常的，却视为恒常，这叫颠倒。

“空中无无常，何处有常倒”：但诸法是空性，大空性当中没有无常，哪来的将无常视为常有的颠倒呢？

站在空性的角度来讲，在大空性当中，无常也是不存在的。无论是属于轮回的法，还是属于涅槃的法，统统都不可得。若是没有无常，哪来的无常为恒常的颠倒之事？

子二、外境之有无相同：

著无常为常，即是为颠倒。
空中无无常，何有非颠倒？

刚才没有颠倒，现在也没有“非颠倒”，即不颠倒。如果将无常之法说成常有，这样的执着是颠倒。因为空性中不存在无常，那么所谓的“无常”的执着又怎么会不是颠倒妄念呢？必定是颠倒妄念。

偈颂中讲的是常与无常。其他几种颠倒也都是如此。

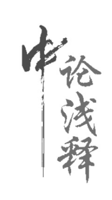
首先，将不净执着为净。我们喜欢一个人的时候，觉得

对方干净、清净。其实自己的身体也好，对方的身体也好，哪有一个干净、清净的？从头发到指甲，没有一样是干净、清净的，但是我们却执着为干净了，还说："这个不干净，不能吃；那个不清净，不能用。"你自己呢？干净不？清净不？若干净、清净，你拿出一样东西来看看。诸法的实相——大空性当中没有不净。又哪来的净呢？不净为净，执着于净叫颠倒。

然后，将苦执着为乐。我们都觉得痛苦的这些就不说了，而自己觉得快乐的其实也都是痛苦的，这些间接地让你烦恼，让你痛苦。我们感觉舒服、得意时，就认为是快乐。在地狱里，狱卒们用炽热的铁锤击打那些众生，他们昏迷过去的时候就觉得太快乐了。我们有时候轻松了一点，得意了一点，就觉得快乐，因为平时太痛苦了，在轮回中苦得太久了。在地狱里，平时太痛苦了，昏迷过去了，暂时感觉不到这些痛苦，所以就执着为快乐。这些哪是快乐？将痛苦执着为快乐，这叫颠倒。在诸法的实相——大空性当中没有苦，所以没有将苦执着为乐的情况，也就没有颠倒。

再次，其实没有实实在在的"我"，所谓的"我"是五蕴的综合体，但是我们一直认为有"我"。无我执着为有我，这也一样是颠倒。诸法的本性——空性当中没有"我"的存在，"无我"也不存在。有"我"才有无"我"，二者是观待的。前面讲的，说有、说无都是错误的，因为这都是戏论，都属于边执戏论。所以没有"无我"的存在，没有无我执着为有我的情况。

子三、仅此执著亦不可成立：





可著著者著，及所用著法。
是皆寂灭相，是故无有著。

“可著”指这些法，“著”是执着，“著者”指执着的这个人、众生，这叫三轮。三轮统统都是体空。三轮以及所执着的色法等一切都是本来寂灭，本来不可得，所以就没有执着。

癸二（破执著者补特伽罗）分二：一、总破；二、别破。

子一、总破：

若于真实中，无有颠倒执，
颠倒不颠倒，谁有如是事？

如果在真实境界当中，不存在所谓的颠倒或者非颠倒的执着，那么又有谁会具有颠倒，又有谁会不具颠倒呢？这两种情况都不可能存在。

若颠倒与不颠倒都不存在，颠倒或不颠倒的补特伽罗众生肯定也不存在。若颠倒或不颠倒存在，颠倒、不颠倒的人或众生也存在。但这种情况不存在，所以颠倒的人或补特伽罗不存在，不颠倒的人或补特伽罗也不存在。

子二、别破：

若已成颠倒，则无有颠倒；
若不成颠倒，亦无有颠倒。

已经颠倒的，不能再颠倒了。不是颠倒的，更不能颠倒。

所以颠倒不存在。

若于颠倒时，亦不生颠倒。
汝可自观察，谁生于颠倒？

所谓的“正在颠倒”也不存在。自己仔细观察一下，到底谁在颠倒？

若颠倒不生，何有颠倒者？
诸法不自生，亦不从他生。
不从自他生，何有颠倒者？

一切法自生、他生、共生、无因生都不合理，都是不可得的，这样谁在颠倒？既然颠倒不存在生，怎么可能存在颠倒者？

若我常乐净，而是实有者。
是常乐我净，则非是颠倒。

如果所谓的“常、乐、我、净”是实有存在的，则其有境人我的执着以及清净、恒常、快乐之类的意识，就不会是颠倒的。既然是事实存在，怎么能说是颠倒呢？因为外境存在的缘故。因此，若是有，不能说颠倒。

若我常乐净，而实无有者。
无常苦不净，是则亦应无。

若没有所谓的“常、乐、我、净”，则无常、苦、不净都不能有。

壬二、以破成立之果：





如是颠倒灭，无明则亦灭。
以无明灭故，诸行等亦灭。

“如是颠倒灭，无明则亦灭”：颠倒灭尽，无明就灭尽。不颠倒，就没有无明。

“以无明灭故，诸行等亦灭”：无明没有了，诸行也就没有了，生老病死等这些法也都没有了。无明没有了，烦恼没有了，业没有了，轮回也就结束了。

己二、遮破烦恼存在之能立：

若烦恼性实，而有所属者。
云何当可断？谁能断其性？

若烦恼是实有的，以自性存在，谁能断烦恼啊？以什么能断烦恼啊？既然这都是事实存在的，那么谁也不能断，以什么也断不了。

若烦恼虚妄，无性无属者。
云何当可断，谁能断无性？

“若烦恼虚妄，无性无属者”：若烦恼无有自性，统统都是妄想分别。“无性”即无有自性，如幻如梦。

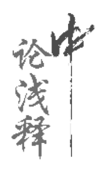
“云何当可断，谁能断无性”：如果烦恼无有自性，是假的，都是妄想，就不用断烦恼。既然它不是自性存在，那么谁断？以什么断啊？徒劳无益。如同本来是一卷花绳，但我们没有看清，认为那里有毒蛇。若你看清那是绳子，没有毒蛇，根本不用把它拿掉。有的人说：“那就是绳子，一卷盘旋的绳子。”说是绳子，但还是不敢碰，还拿棍棒碰，这

就说明还是没有明白。如果彻底明白了，还要那样做吗？直接走就 OK 了，根本不用想什么。真正的成就、自在就是这样，它不分顺境逆境，本来就无有自性，本来就是这样，这叫“无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃”。

本品主要是将烦恼抉择为空性。烦恼的自性是空的。烦恼生起时，一观察也是空的，无有自性。

《观颠倒品》讲解圆满。





二十四、观四谛品

丁二十四（观四谛品）[50]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛在经中讲："文殊见诸行无生故，而了知痛苦"等，宣说了无有四谛的道理。

"诸行"指一切法，"无生"就是没有生，没有生就没有灭。因此而了知痛苦等也是无生。这里讲的是四谛——苦谛、集谛、灭谛、道谛，四谛也是无生法，是空性的。这是经部关联，佛在经中也讲四谛不存在的真理。

戊二、品关联：

前面讲轮回不存在，烦恼也不存在，一切都是不存在的。

对方提出争论：你们中观派居然敢说"一切所知都无有自性"，从而遮破了诸法，什么也没有了。这样，你们就无法避免所知四谛、殊胜的皈依处三宝以及业因果等世间名言诸法也不存在的过失。若什么都不存在，佛第一转法轮的内容——四谛也不存在了，而且佛讲的善业、恶业以及因果也不存在了，然后佛讲殊胜的皈依处——三宝也不存在了，世间的一切名言都不存在了，有这样的过失。所以，你们中观

[50] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第三十四讲。

派的这种观点不正确，这种说法是不合理的。第一，违背了佛的教言；第二，也违背了事实真相。

这些实有宗也会和中观派进行辩论，本品是针对对方所提出的争论，然后给他答复，以这种方式进行宣讲。此外，“对方”也可以指自己或众生的内心，内心里会有很多的疑惑。为了排除困惑、解答疑难而宣说本品。

我们中观派说四谛不是事实存在的，但我们不会有这些过失，你们自己才有这些过失。

此品分二：一、宣说对方问难；二、回答问难。

己一（宣说对方问难）分四：一、应有所知四谛不存在之过；二、应有三宝不存在之过；三、应有业因果不存在之过；四、应有世间名言法不存在之过。

这也是对方有实宗给中观发的太过。他们认为，若中观派说一切都不可得、不存在，就有这样太大的过失。

庚一、应有所知四谛不存在之过：

若一切皆空，无生亦无灭。
如是则无有，四圣谛之法。
以无四谛故，见苦与断集，
证灭及修道，如是事皆无。

他宗对中观派说：如果你们想建立“内外一切诸法皆为空性”的理论，则如同石女的儿子一般，任何法首先不会产生，最终也不会坏灭。因为无生无灭，则有四圣谛法也被你





们认定为无有的过失。

佛第一转法轮的内容是四谛，先讲苦谛，让大家认知苦。凡夫无法认知苦。凡夫是愚痴的、颠倒的，把苦当成乐，没有认识到真正的苦。虽然有时候也感觉到苦，但也只是一些粗大的苦，不是真正的苦。所以，佛首先要让大家认识苦、知道苦。认识了苦，知道了苦，这是开始，然后自然就会去找苦的根、苦的因。这时佛就讲"集"——人为什么苦？众生为什么要轮回呢？因为业、烦恼。那怎么办呢？这时就讲道谛，道指智慧。有智慧就不烦恼了，不烦恼就不痛苦了，这是灭谛。

四谛讲了轮回的因和果、涅槃的因和果。轮回的因是业和烦恼，也可以说是痛苦的因。痛苦是轮回之果，烦恼是轮回之因；道（智慧）是涅槃之因，解脱或寂灭是涅槃之果。这叫因果。很多人没有去研究啊！若仔细去研究，这是非常科学、非常究竟的。这是一种究竟的科学。

轮回即是苦，苦即是轮回。轮回和涅槃二者是相反的。涅槃即是解脱，解脱即是涅槃。集和道是相违的。因为集指烦恼，道指智慧。所谓的道，就是解脱之道、菩提之道。智慧只有两个：一个是无我的智慧，一个是空性的智慧。只有证悟无我、证悟空性了，才有真正的智慧。之前没有智慧，都是知识，知识是烦恼。

我们现在有的是知识，我们会吃饭、会喝水，这都是知识，现在要转识成智，将知识转成智慧。吃饭和吃饭不一样，喝水和喝水不一样，一个是知识，一个是智慧；一个是痛苦，一个是寂灭、解脱。很多人都认为是一样的，其实不一样！你是人，我也是人，你要吃喝拉撒，我也要吃喝拉撒，在表

面上看一样，但实际上不一样，内心的境界不同。一个是无明，一个是智慧；一个是痛苦，一个是快乐。

什么叫修道，什么叫成道？修道是修智慧，修无我空性的智慧。若是你没有修无我空性的智慧，就不是修道。有智慧就可以断烦恼；断烦恼了，轮回就结束了；轮回结束了，涅槃就显现了。这就是轮涅因果法。因结束了，果自然就结束了；因有了，果自然就有了。想解脱，就要这样。因结束了，烦恼没有了，痛苦也就没有了，就不要轮回了。若是有智慧，自然就趋入涅槃，到达解脱的彼岸了。

中观派认为“万法皆空，一切不可得”。很多人认为，若是这样，那四谛是不是也不存在了？因果关系也不存在了？佛的的确确讲了那么多，难道都是假的？这样，佛也变成有欺法了——欺骗众生的意思。佛应该是无欺的，他无有欺骗，为什么这么说呢？因为佛是真理，所以不会有欺骗。若是欺骗性的，就不是真理了，而是假象。假象是有欺骗性的，真理是无欺骗性的。我们说：“佛是无欺的，佛是不欺骗众生的……”也许很多人都不理解。“也不一定呐！”有这种疑惑也是正常的。你弄明白了到底什么叫佛，就不会有疑惑了。真正的佛是真理。

“你们中观派也不会这样承许吧？若是这样承许，你们还算得上是佛弟子吗？这中观派呀，哈哈！”哪有这事啊？其实是你自己没有明白呀！还要继续给中观派发太过，即无有四谛之过患。“你们说没有四谛，是违背佛的真言，是违背事实真相，难道这个过失还不够大吗？太大了！”对方就这样认为。很多人也是这样认为的：中观这样讲，是断灭法呀！我以前也讲过，龙树菩萨一宣讲中观，很多人都排斥，





甚至诽谤，说龙树菩萨是魔的化现，他所讲的这些道理是断灭法。有这种争论或疑惑，正常！

庚二（应有三宝不存在之过）分三：一、无有僧宝之过；二、无有胜法之过；三、无有佛陀之过。

辛一、无有僧宝之过：

对方认为，你们没有僧宝。为什么？因为万法皆空，一切都不可得。

以是事无故，则无有四果。
无有四果故，得向者亦无。

“以是事无故，则无有四果”：苦集灭道四谛都没有了，“四果”也不存在了。“四果”是小乘里讲的，就是预流果、一来果、不来果和阿罗汉果。预流果是小乘的见道，见道位的；一来果指虽然证悟了无我的真理，但还要来欲界一次；不来果指把欲界的烦恼都断了，再也不用来欲界了。预流果、一来果和不来果都只断了欲界的烦恼，还没有断色界、无色界的烦恼。阿罗汉断了三界的烦恼。四谛不存在了，四果肯定也不存在了，因为他们修行的是四谛法。

“无有四果故，得向者亦无”：小乘讲四位四向，共有八个果位。刚才是四果，现在是八果。预流果分两个阶段：一个是已经得到预流果，一个是趋向预流果，即快要证得这个果位。一来果也一样，分趋向一来果和已经得到一来果[51]的。不来果也一样，分趋向不来果和已经得到不来果的。阿

[51] 已经得到一来果了叫一来果。

罗汉果也分趋向阿罗汉果和已获得阿罗汉果位的。如果预流果、一来果、不来果、阿罗汉果这四果没有了，趋向预流果、趋向一来果、趋向不来果、趋向阿罗汉果这四向也就没有了。

若无八贤圣，则无有僧宝。

住于四向、四位的这些圣者都不存在了，那僧宝就不存在了。获得四向四位果位的都属于是圣者，所以说是“八贤圣”。如果“八贤圣”都没有了，就没有僧宝了。

辛二、无有胜法之过：

以无四谛故，亦无有法宝。

如果四谛不存在了，那法宝也不存在了。圣者相续当中的这些见解，他们的境界就是法，是真正的法，他们所宣讲的这些真理也是法。僧宝不存在了，法宝自然也就不存在了。

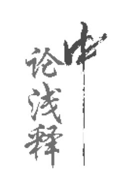
辛三、无有佛陀之过：

若无法僧宝，岂能有佛宝？
如是说空者，是则破三宝。

通过法成就佛，既然僧宝和法宝都不存在了，佛宝也就不存在了，所以三宝统统都不存在了。你们中观派有这样的过失，这个过失太大了。

庚三、应有业因果不存在之过：

空法坏因果，亦坏于罪福。



“罪”指恶业，“福”指善业。你们说一切都是空的，就是什么都没有了。若是这样，因果就没有了、毁灭了，善法及不善法也没有了。

庚四、应有世间名言法不存在之过：

亦复悉毁坏，一切世俗法。

一切的世俗法、名言——世间的见闻觉知、名闻利养等统统都不存在了，这叫断灭。

这是有实宗给中观派发的太过，也是这些众生相续中存在的疑惑。下文要解答这样的疑惑，也要反驳这些过失。

己二（回答问难）分三：一、宣说争论之因；二、无过之理由；三、通达中观之重要性。

庚一、宣说争论之因：

为什么有这个争论呢？为什么起这些疑惑呢？大家想想，自己有没有这些疑惑？若是没有，《中观四百论》里面讲过，原因之一也许是“不知”，对空性没有研究，什么也不知道，这种人是不会起疑惑的；原因之二是已经证悟了、现量见道了，也没有疑惑，也不会生起疑惑。生起疑惑、生起争论的是什么人？是对佛法有少许了知、少许研究的人。有这种疑惑、争论是好事。大疑有大悟，中疑有中悟，小疑有小悟，这是开悟、证悟的一种方法。

现在宣说争论之因。

汝今实不能，知空空因缘，
及知于空义，是故自生恼。

你们跟我们中观派争论，为什么起这样的疑惑，有这样的争论呢？因为你不知道什么叫空性，也不知道为什么空性和空性的含义。因为不知道什么叫空；不知道“空义”，即空的真实含义；不知道诸法性空的真正原因，即“为什么诸法是空性的呢？”所以就会有争论，就会有疑惑。如果知道了什么叫空，知道因为什么空，也知道空的真正含义，就不会有争论，也不会有疑惑。

诸佛依二谛，为众生说法。
一以世俗谛，二第一义谛。

诸佛为众生明示任何法，都是依靠二谛来宣说的。佛给众生宣讲佛法，宣讲一些道理的时候，会依靠二谛而宣讲。不会离开二谛，二谛是双运的。

《定解宝灯论》里讲，在胜义谛上不存在不等于在世俗谛上不存在，在世俗谛上存在不等于在胜义谛上存在。有的宗派认为，在胜义谛上不存在等于不存在，世俗谛上存在不等于存在。有些宗派认为，世俗谛上存在等于存在，胜义谛上不存在不等于不存在。自宗认为，这二者都已经堕落了二边。自宗认为，在胜义谛上不存在等于胜义谛上不存在，在世俗谛上存在等于世俗谛上存在。这是角度不一样，二者并不矛盾，是一体的。

本品中，佛说一切法不离二谛法，也是同样的意思。一讲“空”，不是什么也没有了；一讲“有”，就是空性了。





所谓“真空不空，妙有非有”，也是这个意思。讲妙有的时候，讲的就是空；讲真空的时候，讲的就是“有”。“空”不是一个单空，“有”也不是一个单有，所以就讲了“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。”这就是般若空性。

现在也有这样的人，一讲空，就认为什么都没有了，什么事都没有了，什么也不用做了，都是空的。一说轮回、因果，又特别执着，自寻烦恼。执着“有”、执着“空”，都是执着。现在让你观想，有人就说：“不是着相吗？”观想不是着相，执着空性才是着相。观想属于是生起次第，生起次第是不离圆满次第的，圆满次第指大空性，所以它是不离空性的。根本没有明白什么叫观想，也没有明白什么叫胜义谛、生起次第、圆满次第的修法。我们现在修上师瑜伽、金刚萨埵除障法等，也都不离两个次第——生起次第和圆满次第。不明白的人真是可怜！

佛讲一切法依二谛，不离二谛。

若人不能知，分别于二谛。
则于深佛法，不知真实义。

有人不知道，分别于二谛。这样，无法能够了知佛所讲甚深法义的真正实义。

若不依俗谛，不得第一义。
不得第一义，则不得涅槃。

如果不依世俗谛，不得胜义谛。《中观庄严论》里讲，世俗谛和胜义谛是方便和方便生的关系，世俗谛是方便，胜

义谛是方便生。没有世俗谛的方便，不会有胜义谛的方便生。若要了知胜义谛，就要靠世俗谛。世俗谛这些森罗万象的显现的本体才是空性，才是胜义谛。离开了这些森罗万象的显现，哪来的胜义谛？没有胜义谛，则不得涅槃。

不能正观空，钝根则自害。
如不善咒术，不善捉毒蛇。

"不能正观空，钝根则自害"：佛讲空性，以空性可以毁坏一切萨迦耶见（邪见）。但是，如果不能如理如法地了知空性、证悟空性，就是钝根者。一听到空性、一想到空性，就觉得因果不存在，也不用取舍因果了，对空性起邪见，那过患是非常大的，自己坑害了自己。

佛在《宝积经》中云："迦叶，宁起我见积若须弥，非以空见起增上慢。"宁可生起如须弥山的我见，也不能有空见，即执着空。"若须弥"形容邪见严重。"空见"指对空性的这种邪见。现在很多人认为："我在修大圆满，我在修禅宗，一切不可得。"因此不取舍因果，也不断恶行善。对这种人没有办法。"所以者何？一切诸见以空得脱。若起空见则不可除。"一切诸见以空性获得解脱，但是没有办法遣除对空性的这种邪见。刚才讲了增上慢，自以为开悟了、见性了，自以为现在什么都行了，都 OK 了，谁说也不听，谁说也不在乎。这种人很难调伏。

"如不善咒术，不善捉毒蛇"：通过这些咒术，可以毁灭敌人，毁灭恶魔，但如果使用不当，也会毁灭自己。毒蛇的头上有如意宝，有的人非常擅长捉毒蛇，取如意宝。但若不擅长的人去捉毒蛇，取如意宝，反而会被毒蛇咬死、毒死。





空性也一样，以空性可以遣除邪见，以空性见可以断除烦恼。但你若没有智慧，对空性领悟错了，执着空，就会断送自己的慧命，在轮回痛苦当中出脱无期。

世尊知是法，甚深微妙相，
非钝根所及，是故不欲说。

伟大的佛陀，我们的本师释迦牟尼佛经历了三大阿僧祇劫的苦修，最后在印度的菩提树下圆满成道，但成道后第一个反应是什么？说出来的第一句话是什么？即“深寂离戏光明无为法，犹如甘露法性吾已得，为谁宣说亦不可证悟，故当无言安住寂林中。”

“深寂离戏光明无为法”：“深”是不可思议的意思。诸法的究竟实相不是可以揣测的，它是不可思、不可议的。法义甚深，不是指一百米、一千米那么深，是不可思、不可议的意思。“寂”指寂灭一切边，远离有边、无边、有无边、非有非无边等一切边。“离戏”即远离一切分别。诸法的究竟实相也好，所谓的真如法性也好，是平等的。平等才有佛，不平等就没有佛了。“光明”意指不是单单一个空，而是不离光明的。所以讲，一切功德、福德都是佛性当中本具的，所以不是单单一个空。“无为法”意思是它远离有为法，所以叫无为法。它不是有为、无为之间的无为，而是远离有为、无为的无为。

“犹如甘露法性吾已得”：法性犹如甘露。什么叫甘露？能永远地息灭烦恼、息灭痛苦。“吾已得”，我已经得到了。不容易啊！经历了三大阿僧祇劫的苦修，不是像我们现在这样偶尔学一学、偶尔修一修，舒舒服服、轻轻松松的，想念

就念，不想念不念，想修就修，不想修就不修，太“自由”了。人家不是，人家克服了一切烦恼、克服了一切习性，这叫苦修。克服烦恼不容易啊！克服烦恼叫苦修。降伏习性不容易啊！下决心去降伏习性叫苦修。现在很多人认为没有吃的、没有穿的叫苦修。如果这是苦修，那街上的乞丐都成为苦修者了。

“为谁宣说亦不可证悟”：经历了三大阿僧祇劫的苦修，最终得到了成就。应该太激动、太兴奋了。那时应该得意忘形，但佛不是这样。他说：“为谁宣说亦不可证悟。”佛也不容易啊，佛成佛的目的就是为了宣讲佛法，宣讲真理，救度众生。但当时他有点迟疑，不敢说，也不肯这样做。为什么？太难了。谁听啊？谁相信啊？谁能了知啊？谁能证悟啊？

“故当无言安住寂林中”：所以佛无言，什么也不说，在寂静的森林中继续安住。

学佛、修行不是那么容易的一件事。有些人想的太简单了：“我学佛一年多了，怎么还不开悟呢？”“我修加行三年多了，怎么还不见性呢？是不是我业障太重了？”也是，也不是。成佛没有那么容易，见性没有那么容易。佛为什么七七四十九天默默不言呢？就是因为这个。最后帝释王、梵天王拿着右旋海螺、千幅法轮等无上供品，祈请辗转法轮，佛才开始转法轮。

庚二（无过之理由）分四：一、否认过患本体；二、宣说功过之处；三、广说回遮他宗之过；四、尚有他过之理。

辛一、否认过患本体：





若汝发太过，谓空为无理。
汝则弃空性，于自宗不容。

“若汝发太过，谓空为无理”：有实宗给中观派发了很多太过，说“一切皆为空性”是不合理的。有实宗认为，这样承许有太大的过失：四谛不存在，三宝不存在，因果不存在，一切名言不存在等。

“汝则弃空性，于自宗不容”：你们已经抛弃了空性之义，没有明白我们所讲的空性的意义。你们给我们发了很多太过，这都不用吧，我们没有啊！因为这不是我们所讲的空性的意义，所以我们没有你们说的这些过失。

辛二、宣说功过之处：

以有空义故，一切法得成；
若无空义者，一切则不成。

“以有空义故，一切法得成”：一切法都是空性的，都是如幻如梦般地存在，所以可以显现。若不是空性，就不能显现，就不会有因缘和合法。如果可以空性，那什么都可以。

“若无空义者，一切则不成”：若不是空性，世上只有一个实成法，那么一切显现法都不可存在。因为实成是没有变化的，是恒常的，是不依赖于他法的。第一，是实有的，不是因缘和合的；第二，实有性的就不是观待，而是独自存在；第三，不是无常，而是恒常。实成和缘起二者是相反的，这个一定要明白。若弄懂了实成的定义、缘起的定义，你就知道了，这样就特别容易理解这句话。它是不能变的，不是因缘和合的，是不依赖于他法的。如果有他法了，就有变化

了，又依赖于他法了，有自他的分别。若是有多种法，就是和合的了。所以，如果不可以空性，那什么都不可以。

汝今自有过，而以回向我。
如人乘马者，自忘于所乘。

“汝今自有过，而以回向我”：你们自己有过失，却不知道，还给我们发过失。

你们自己所理解的空性是个单空。若是单空，确实有这些过失。单空就是什么也没有了，那四谛、因果、佛法僧三宝都不存在了，一切名言都不存在了。

我们说的空性不是这个意思。前文讲“汝则弃空性”，你们已经摒弃了空性。若仅仅是以实有法而空的空性，实有法只是有边，仅有边没有了，这个空是个单空，是个无边。这样，你们就存在自己所说的过失。

“如人乘马者，自忘于所乘”：这就好比一名骑马者忘了自己骑着马，然后跟对方说：“你偷走了我的马！”“你是不是骑着我的马？”这里指自己有过失，但是不知道，还给别人发过失，认为别人存在这样的过失。

若汝见诸法，决定有性者。
即为见诸法，无因亦无缘。

“若汝见诸法，决定有性者”：诸法有决定性是什么意思？一切法都以自性而存在。如果你们认为一切法不是空性，是实有。

“即为见诸法，无因亦无缘”：那就是承许了诸法无因无缘。若是都有自性，都是以自性存在的实成法，就不能有





因缘，也不能依因缘而生。

即为破因果，作作者作法。
亦复坏一切，万物之生灭。

这样，就破坏了因果。造业者、所造的业、造业的方法统统都毁灭了，一切万物之生灭都不存在了。

众因缘生法，我说即是空，
亦为是假名，亦是中道义。

“众因缘生法，我说即是空”：因缘和合而生法，我说皆是空性。因缘和合就是空性。

“亦为是假名，亦是中道义”：佛在《宝积经》中讲：“有是一边。无是一边。离二中间。则无色无受想行识。如是中道名为得证实相方便。”所谓的大空性，不是“有”也不是“无”，不是“有无”也不是“非有非无”，一切边不可得。比如中观应成派抉择的是大空性。但他们抉择的时候，是以轮番交替的方式。因此他们有个特点，就是任何时候都无有承许。他们抉择有边为空性的时候，不承许无边；抉择无边为空性的时候，不承许有边；抉择有无边为空性的时候，不承许非有非无边；抉择非有非无边为空性的时候，不承许有无边。他们以这种方式抉择大空性。讲的时候就要这样讲，思维的时候就要这样思维，没办法。诸法的究竟实相不是语言的范畴，也不是我们意识的范畴，但是现在为了方便，为了引导众生，就只能这样宣讲。

其实佛宣讲佛法的方式有三种：第一种是如来密意传，心心相传，这是最好的传讲佛法的方式。根本就不用言语，

也不用手势，一坐就 OK 了，这叫如来密意传。第二种是持明表示传，就是给你打个手势，给你讲几句无聊的话题，甚至打你一顿、骂你一下，就让你开悟了、见性了，这叫持明表示传。通过语言是说不清的，通过思维是弄不明白的。众生的相续成熟了，善根福德圆满了，瓜熟蒂落，见性了。“持明”指具有智慧的人。而今天我们宣讲佛法的方式是最差的，即第三种补特伽罗耳传。“补特伽罗”是凡夫的意思。对凡夫只能口耳相传，这是没有办法的办法。

未曾有一法，不从因缘生。
是故一切法，无不是空者。

“未曾有一法，不从因缘生”：从来没有一个法不是因缘和合而生。

“是故一切法，无不是空者”：所以一切法没有不是空性的，因为都是因缘和合而生的。

辛三（广说回遮他宗之过）分四：一、无有四谛之过；二、无有三宝之过；三、无有因果之过；四、宣说世间与出世间名言不合理。

我们没有上述的这些过患，但你们反而有这些过患。

壬一（无有四谛之过）分二：一、无有外境四谛之过；二、无有有境智慧之过。

癸一（无有外境四谛之过）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。





子一、略说：

若一切不空，则无有生灭。
如是则无有，四圣谛之法。

如果万法都是不空的本体，则因为于缘起不容的缘故，所以既不会有生成，也不会有坏灭。如此一来，包括四圣谛也因说不空的你们而成为了无有。

子二、广说：

苦不从缘生，云何当有苦？
无常是苦义，定性无无常。

“苦不从缘生，云何当有苦”：如果这些法不是从因缘而生，痛苦又怎么可能存在呢？苦谛就没有了。刚才讲的，一切法都是因缘和合而生，否则，就不存在一切法。没有一切法，苦谛也就没有了。

“无常是苦义”：佛讲“无常是苦义”，苦谛乃刹那无常之自性，“无常”是苦的定义。我们讲三大根本苦才是真正的苦。三有轮回处处都有三大根本苦。一切法都具有迁灭之性，这叫做苦。

“定性无无常”：若是有一定的自性，若是实成，就不能是无常的。若是无常，就不是实有了。

若苦有定性，何故从集生？
是故无有集，以破空义故。

如果苦有定性，苦是恒常的，就不能说苦谛是从集谛而生的。既然不能产生痛苦，怎么会有集谛呢？集谛也没有。

这都是因为你们破坏了空性之义的缘故，若没有空性，就什么都没有了。

苦若有定性，则不应有灭。
汝著定性故，即破于灭谛。

苦谛是恒常，它不能有变化，因此它不能不存在，这样，灭谛就没有了。苦没有了叫灭。如果苦自性存在，是恒常法，苦就永远存在，这样灭谛就不存在了。

道若有定性，则无有修道。
若道可修习，即无有定性。

这里讲的是道谛。道若是以自性存在，若是恒常，对它就不能有任何改造，那么，谁修啊？怎么修啊？没法修。若对它有改造，就不是恒常。

子三、摄义：

若无有苦谛，及无集灭谛。
所可灭苦道，竟为何所至？

如果既没有苦谛，也没有集谛以及灭谛，那么通过修道而将苦谛灭除，从而抵达灭谛的道谛又怎么能成立呢？究竟能到达什么果位呢？

前文讲的是对境，也可以说外境四谛不存在。下文讲有境智慧也没有了。



若苦定有性，先来所不见。





于今云何见？其性不异故。

如果苦谛是以自性而存在，但如果有境智慧不存在，则始终不能彻见苦谛。既然以前没有见，现在又怎么能开始现见苦谛本性呢？“以前没有见过，现在却现量见到了”，如果苦是以自性而存在的，就是恒常不变的，就不能有这种差异或变化。

如见苦不然，断集及证灭，
修道及四果，是亦皆不然。

见到苦谛不成立，烦恼不成立，寂灭也不成立，修道也没有了，四果也不存在了。这些都不成立。这个道理如同不能彻见苦谛的道理一样。

有境智慧——见解没有了，外境的四谛也没有了。

壬二（无有三宝之过）分三：一、无有僧宝之过；二、无有法宝之过；三、无有佛宝之过。

我们没有这些过失，你们反而存在这些过失：四谛不存在，智慧也不存在，这样，三宝也不存在了。

癸一、无有僧宝之过：

是四道果性，先来不可得。
诸法性若定，今云何可得？

如果认为诸法是有自性的，就会有这个结论：四果先以自性而不可得，那么后来就无法能够重新获得。若自性存在，那么“以前没有见，现在现量见到“、“以前不知道，现在

知道”等这些情况都不能存在。

若无有四果，则无得向者。
以无八圣故，则无有僧宝。

“四果”指预流果、一来果、不来果、阿罗汉果。四位没有了，四向也没有了。四果都没有了，向预流果、向一来果、向不来果、向阿罗汉果也不存在了。因为这八种圣士补特伽罗都不存在，僧宝也没有了。

癸二、无有法宝之过：

无四圣谛故，亦无有法宝。

因为四谛没有了，四果也没有了，法就没有了。

癸三、无有佛宝之过：

无法宝僧宝，云何有佛宝？

法宝、僧宝没有了，佛宝也就没有了，不可存在。

汝说则不因，菩提而有佛；
亦复不因佛，而有于菩提。

你们承许都是自性存在的，就是不靠因缘的。“菩提”指觉悟、智慧。不靠智慧、不靠觉悟就应该有佛。不依靠佛而应该有觉悟、有智慧。因为都是自性存在，不靠因缘。因此佛也应该不靠菩提，菩提也不靠佛。各自独立存在，互不相干。

若先非佛性，虽复勤精进，





修行菩提道，不应得成佛。

按照你们的说法，因为自性存在，则首先并非佛陀的修道者，为了获得菩提果位，无论怎样精进修持菩萨行，也不能获得菩提果位，因为先前的自性永远不可改变的缘故。为了证得菩提果，精进修行、积累资粮也都无有意义，这些修法都是徒劳无益的。

壬三、无有因果之过：

若诸法不空，无作罪福者。
不空何所作？以其性定故。

如果诸法不空，就永远不会有任何补特伽罗可以造作善业或恶业。因为不空的法怎么能作呢？既然自性已经决定，恒常存在，就不可能作。

汝许离罪福，而有诸果报。
罪福因所生，果报则无有。

如果按你们的承许，那么即使是离开作为因法的善业、恶业等，也应该有诸果报。果报依靠善业或恶业而产生，没有善业、恶业则没有善果、恶果。但是按你们的承许，果法不观待因法而存在，所以“以善恶业为因而生的果报”就不存在了。

若谓从罪福，而生果报者。
果从罪福生，云何言不空？

如果你们认为自法与非法之因而产生的果报存在，这个

果报就是观待善恶业而产生的，那么果报又怎么会不空呢？因为果报是缘起之法的缘故，如同影像一般。

壬四、宣说世间与出世间名言不合理：

汝破一切法，诸因缘空义，
则破于世俗，诸余所有法。

你们破坏了一切法缘起空性的意义，承许自性存在，则破坏了世俗谛，一切法都将不存在。“因缘空义”即因缘而生就是空性的意思。

若破于空义，即应无所作，
无作而有作，不作名作者。

如果没有空性的意义，不是空性，则无论如何也不存在所作。因为作的自性存在，所以必然有作，那么无论是谁，在没有作的情况下也会成为有作。既然没有作也能成为有作，那么即使没有造作也会成为作者。

辛四、尚有他过之理：

若有决定性，众生无生灭，
恒常而安住，远离种种相。

如果自性决定存在，众生就不会有生灭的变化，一切恒常安住，远离一切变化无常的现象，一切都不可存在。

若无有空者，未得不应得，
亦无断烦恼，亦无苦尽事。





如果空性的法不存在，则没有证得寂灭的情况，也没有断烦恼的情况，也没有痛苦灭尽的时候，苦集灭道都没有了。

庚三、通达中观之重要性：

若人能现见，一切因缘法，
则为能见苦，亦见集灭道。

“若人能现见”：如果有人能够正确地了知空性，现见空性。

“一切因缘法”：知道一切都是因缘和合法，即因缘和合生，因缘和合灭。空性也就是因缘和合生，因缘和合灭的意思。

“则为能见苦，亦见集灭道”：这样，就可以见苦谛，可以断集谛，可以证灭谛，可以修道谛。四谛统统都可以安立，可以存在。

麦彭仁波切在《中论释》里讲缘起、空性，这都是一个意思。讲缘起、因缘和合的时候，讲的是空性；讲空性的时候，讲的是因缘和合。这不是互相在遮破，不是互相矛盾，而是圆融一味。空性的情况下，什么都可以。所以，一切都是空性，一切都是通过因缘显现的。

我们现在修除障法时，上师金刚萨埵佛可以在前上方或头顶上方显现，但是这也得有因缘和合，众生要有这个福德、善根。众生的善根福德与佛的愿力和合的时候才行。若是只有佛的悲心和愿力，没有众生的福德和善根，有因但没有缘，也不行。众生有善根和福德，佛有悲心和愿力，这些和合的时候，都可以显现，并且能降甘露，消除魔障、病障、烦恼

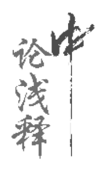
以及一切分别念，当下圆满成就。因为空性才可以这样显现，但是还得有因缘和合。

佛的悲心和愿力是无处不在的，佛的悲心和愿力是无所不能的，佛的悲心和愿力是无所不知的。但如果没有众生自己的善根和福德，也没法感召，没法相应，所以修行的成就光靠他力是不行的，还要靠自力。自力是什么？就是积累福德善根。怎么积累福德善根？就是不离忏悔。很多人都说：“我不求功德，只求无罪。”无罪本身就是功德，没有罪过就是功德。所以积累善根福德不离忏悔，不离知错改错，改变习性。

大家要明白啊！今天在座的各位都是有大福报的人。为什么这么说呢？虽然在末法时期，是六道的众生，但是都能听闻正法，修持正法，因此解脱就有希望了，成就有希望了。有这样一丝一毫的希望，也是宿世修来的福报。所以，大家不能得过且过，不能错过，一定要珍惜当下，珍惜机缘，如理如法地修持佛法，依佛法改变自己。没有一下子改变的，也没有一下子圆满的。稍微有一点点改变，稍微有一点点进步，也是大福报。对末法时期众生来说，这也是一件不可思议的事情。若是不懂，你不一定会觉得稀有，觉得难得。

总的来说，这是一次解脱的机会，一分成就的希望，大家别错过。今天一千万甚至一个亿的财产没有了，这不算损失，更不算大的损失。一旦错过了解脱的机会、成就的机会，那才是真正的损失，并且是最大的损失，不可估量的损失！自己看吧。学佛是自己的事，修行是自己的事。个人吃饭个人饱，个人因缘个人了，都是自己的事。

《观四谛品》讲解圆满。



二十五、观涅槃品

丁二十五（观涅槃品）[52]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

《般若经》云：“涅槃亦如梦境”等，宣说了无有涅槃的道理。所谓的究竟涅槃，也是如梦如幻，也是空的，无有存在。

戊二、品关联：

如果对方提出：倘若诸法皆为空性，那么无余涅槃又怎么会合理呢？涅槃有有余涅槃和无余涅槃，在将坏聚见[53]等烦恼盗贼彻底斩杀之后，才能获得仅剩五蕴之城（身体）的有余涅槃，以及寂灭五蕴之城的无余涅槃。若如你们中观派所讲“一切法皆为空性”，那么这些涅槃怎么能成立呢？

这主要是小乘的观点。所谓有余涅槃，这个时候已经断了我见，烦恼也没有了，示现了涅槃，但是五蕴还在，还没有毁灭。当五蕴的相续毁灭时，就是无余涅槃。有余涅槃是肉身在，无余涅槃是肉体也没有了。根据小乘的观点，五蕴属于苦集，五蕴没有了才是真正的无余涅槃，五蕴存在的时候还不是无余涅槃。

有实宗认为：涅槃（无论是有余涅槃还是无余涅槃）是

[52] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第三十五讲。

[53] “坏聚见”即我执、我见。将五蕴视为“我”，因为五蕴是毁灭法，所以这个见叫坏聚见。

我们追求的、最终要获得的果位，如果将一切都抉择为空，那么我们所要获得的究竟涅槃的果位也不能存在了。但是，佛在经中讲过怎样获得涅槃，这是你们也应该承许的。若是按你们的观点，一切都不可得、不存在了，这样有余涅槃和无余涅槃也不存在了，那么我们究竟要获得的果位也不存在了。

这是有实宗向中观派提出的问题，或者也可以说我们这些众生相续当中会产生这些疑惑。无论是对方提出的问题，还是众生所存在的疑惑，这些都是要答复和解惑的，为此目的而宣讲本品。

此品分二：一、宣说他宗；二、阐释能损之理证。

己一、宣说他宗：

这是在说他人、对方的观点，也可以说是众生应有的疑惑。

若一切法空，无生无灭者。
何断何所灭，而称为涅槃？

“若一切法空，无生无灭者”：如果承许轮涅一切法皆为空性，不生不灭。不生不灭就是空性的意思，但是一讲空性，就认为是什么也没有、不存在的意思。

“何断何所灭，而称为涅槃”：如果这样承许，那么所断的烦恼、断烦恼这件事、所灭的痛苦或五蕴以及息灭痛苦这些也就都没有了，则所谓的究竟涅槃的果位也不存在了。

“断”指断烦恼和业，“灭”指息灭痛苦或五蕴。断烦





恼、息灭这些痛苦，这叫入涅槃。“何断”：如果一切法不生不灭，一切法为空性，那么善业、恶业等业也没有了，贪嗔痴等烦恼也没有了，断业惑和烦恼也没有了。“何所灭”：息灭痛苦、五蕴等也不存在了。

小乘认为，五蕴（或五蕴的综合体）属于苦谛，这也是要息灭的。若是没有息灭，不是最究竟的涅槃，不是无余涅槃。他们认为，释迦牟尼佛在菩提树下成道时是有余涅槃，后来佛趋入涅槃时才是无余涅槃。虽然佛断了该断的烦恼，在菩提树下成道了，但是肉体还存在，所以这叫有余涅槃。最后佛圆寂了，离开了这个世界，佛的五蕴也就没有了，这时释迦牟尼佛才是趋入了无余涅槃的状态。有余涅槃和无余涅槃主要是小乘里讲的，大乘里也有这个说法，但是含义不同，意义不同。

对方认为，断烦恼、息灭痛苦是入涅槃，但是如果一切皆空，则没有断烦恼，也没有息灭痛苦，怎么能称之为涅槃？所以也就没有涅槃了。这个疑惑也是我等众生可能会有的一些疑惑。

在前面也讲过，对方对空的理解错了。看看自己相续当中有没有这些疑惑啊？若如是地去观察或思维，一定会有，但是你们现在很多人还没有研究，根本没有去观察，所以现在没有疑惑。有疑惑是好事，若是没有疑惑，也许是坏事，也许是好事。对一个真正的成就者来说，没有疑惑是好事，但是对什么也不知道的人来说，没有疑惑是坏事，这可不好。

己二（阐释能损之理证）分二：一、宣说他宗之过；二、宣说中观派无过之理。

庚一、宣说他宗之过：

我们中观派没有这些过失，但你们自己有这些过失。因为你们是有实宗，承许一切法为实有，若是这样，就没有涅槃了。而我们讲的是空性，因为一切法都是空性，所以就可以显现；一切法都是空性，所以各自都可以以缘起的方式存在。

现在很多人总说“这个神奇，那个神奇”，“这个人示现神通了，那个人示现神通了”，其实那些一点都不神奇，也不叫神通。我们今天能吃饭、晚上能睡觉，这叫神奇，这才是大神通，因为都是空性的作用。因为诸法都是空性，我们才能吃饭，才能睡觉。否则，我们根本就不能睡觉，不能吃饭。为什么说法就在当下？你吃饭、睡觉就是法，就是甚深微妙法！但是，大家就是不肯深信！

但是，若将一切法都视为实有，就不能有这些了，也不能有涅槃。下文对此进行宣说。

若诸法不空，则无生无灭。
何断何所灭，而称为涅槃？

“若诸法不空，则无生无灭”：若在这个世上有一个实有法，一切都不可存在，一切都不能存在。“无生无灭”是指实实在在生、灭法。“生”是生死之间的生，“死”是生死之间的死。而空性里所讲的“不生不灭”是超越边法的实相真理，不是生死之间的生灭。

其实，这个世界上只有缘起，没有实成，但是我们现在都视为实有了，这叫颠倒，也叫邪见。我们都觉得是实有，



是实实在在地存在，是恒常、独立地存在。这和缘起的含义正好相反。所谓缘起，一切都是因缘和合的，都是在刹那当中迁变、变化的，都是观待而安立的。

一切法变化无常，都是刹那当中变化的。好也会变，坏也会变；聚也会变，散也会变；来也会变，去也会变。一切都会变，随时随地都会变，刹那刹那当中变，所以没有什么大惊小怪的。变好了，变坏了，没有什么，正常！缘法就是这样的，都是这样变化的。一切都因缘和合，没有什么实质性的东西，不可靠是正常的，有什么大惊小怪的？

一切缘法都是观待法，有好就肯定有坏，没有什么！有对你好的，肯定就有对你不好的，正常；有对你赞叹的，肯定就有对你诽谤的，正常。这都是观待法。佛在经中讲：哪里有佛，哪里就有魔；哪里有吉祥，哪里就有不吉祥。如果你能真正超越了，就解脱、自在了。所谓超越，即不受外在的影响，不受这些缘法的影响，像看电影一样，了了分明，如如不动。强调要超越，这是空性。空性和缘起是一个意思，都讲的是事实真相、真理，但是二者诠释的角度不同，一个是在体上讲的，一个是在相上讲的。

若是有一个实有法，那就变成了实成。第一，实成法不是观待，它是独立存在的。若是独立存在，世上就只能有它自己，不能有他法，因为有他法就有自他了，而自他是观待法。只能有自，不能有他，但其实这个自也是不成立的，因为有他才有自，自他是观待的，没有他法，也没有自法，所以什么也不能有，一切法都不可存在，这叫断灭。若承许实有，才是断灭法；而承许空性，则不是断灭法。

第二，若是实成，就不是因缘和合，而是一个实质性的

法。没有因缘和合，就没有生、没有灭；没有生灭，一切都不能有。因为一切都是因缘和合而生，因缘和合而灭的。

第三，若是实成，就是恒常的；若是恒常，就不能有变化；若是不能有变化，就什么都不能有。

“何断何所灭，而称为涅槃”：按你们的承许，业和烦恼是不存在了，这是“何断”。“何所灭”，因为这些痛苦、五蕴彻底不存在了，犹如兔角、石女的儿子一般。既然没有断烦恼，也没有息灭痛苦，那怎能说“涅槃”呢？怎么安立涅槃呢？有实宗无法安立，中观派可以安立。

庚二（宣说中观派无过之理）分三：一、宣说离边之涅槃；二、破除四边戏论；三、驳斥说法无义之过。

辛一、宣说离边之涅槃：

无弃亦无得，不断亦不常，
不生亦不灭，是说名涅槃。

这里“中观”指派别，也指究竟的实相。涅槃也可存在，但是这个涅槃是“无弃亦无得，不断亦不常，不生亦不灭，是说名涅槃。”

《中论释》中讲：既没有断除以前存在的杂染之法，也没有重新获得前所未有的涅槃本体；既没有五蕴相续的中断，也没有永久安住的恒常；既没有过去存在之法毁坏的破灭，也没有过去无有之法的生成或产生。

“无弃亦无得”：没有所断法，也没有可得。

“不断亦不常”：没有断灭也没有恒常，远离断灭，远离恒常，这都是属于戏论，都没有。





“不生亦不灭”：没有毁灭和产生。

“是说名涅槃”：究竟上没有所断，也没有所得；没有断灭，也没有恒常；也没有什么毁灭和产生，一共有六种特征。最后讲的也就是不可思议。我们中观就把这样一个状态视为涅槃，究竟上这叫涅槃。

辛二（破除四边戏论）分三：一、破除涅槃四边；二、破除证悟者之涅槃；三、宣说以此成立之义。

壬一（破除涅槃四边）分三：一、破承许涅槃之有实与无实；二、破承许二者兼具；三、破承许二者皆非。

癸一（破承许涅槃之有实与无实）分二：一、分别而破；二、共破。

子一（分别而破）分二：一、破承许涅槃之有实；二、破承许涅槃之无实。

丑一、破承许涅槃之有实：

涅槃不名有，有则老死相。
终无有有法，离于老死相。

若是将有实法视为涅槃，那涅槃就是有为法了，而有为法不远离衰老，不远离灭亡。所以这种说法不合理，不能这样说。

“涅槃不名有”：所谓的涅槃不是有实法，有实法不能名为涅槃。

“有则老死相”：涅槃不是有实法。为什么？有实法就是有为法，是有为法就离不开老死相——离不开衰老，离不

开灭亡。这样，涅槃就成为了有为法。“老”指衰老，“死”指死亡。究竟涅槃不能说是衰老之法，也不能说是个死亡之法。如果有衰老、有死亡，就是痛苦之法了。而我们究竟要获得的是解脱，不能是痛苦啊！

“终无有有法，离于老死相”：“终”指始终，“无有”是没有的意思，“有法”指有实法，也就是有为法，“离”是远离的意思。只要是有为法，就肯定有衰老和灭亡这些情况。所以不是有实法，不是有为法，因为究竟涅槃没有衰老之相，没有灭亡之相。

若涅槃是有，涅槃即有为。
终无有一法，而是无为者。

“若涅槃是有”：如果涅槃是有实法，这个“有”是有实法的意思。

“涅槃即有为”：“有为”是有为法的意思。若涅槃是有实法，就是有为法。什么是有为法？依靠因缘而生的就是有为法。什么是无为法？不依靠因缘而生的，没有生，这叫无为法。

“终无有一法，而是无为者”：因为始终没有任何一法是有实法而不是有为法（即是无为法）的法。

若涅槃是有，云何非缘起？
非缘起之法，始终皆无有。

“若涅槃是有，云何非缘起”：若涅槃是有为法，将涅槃视为有为法，那么怎么能说涅槃不是缘起法呢？既然涅槃是通过因缘而生的，就是缘起法。





“非缘起之法，始终皆无有”：有为法都是以因缘而生，没有一个有为法不是以因缘而生的。非缘起的有为法不存在。如果涅槃是有为法，那它也是以因缘而生，也依赖于因缘，依赖于他法，还是不够自在。

所以，涅槃不是有实法，也不能说是有为法。

丑二、破承许涅槃之无实：

若涅槃非有，何况于无耶？
涅槃若非有，无实亦不成。

刚才讲了，若承许涅槃是有实法，这是不合理的；但是若承许涅槃是无实法，也是不合理的。

“若涅槃非有，何况于无耶”：“非有”是非实有的意思，不是实有的。涅槃不是实有法，那么作为无实法自性的涅槃怎么能成立呢？这个也不成立。

“涅槃若非有，无实亦不成”：在此处，有实法是有为法，无实法是无为法。无为法是依靠有为法而安立的，若是没有有为法，就没有无为法了。既然没有无为法，就不能说涅槃是无为法。

比如说柱子，柱子以自性存在的时候，它是有为法。柱子舍弃自性，烧坏了或者毁灭了、没有了的时候叫无为法。无为法是依靠有为法而安立的。有“有”才有“没有”的说法，若没有“有”，哪来的“没有”啊？有“有为”才有“无为”，所以无为是依靠有为而安立的。既然没有有为法，那无为法也不存在了，所以不能说涅槃是无为法。

这是站在不同的角度遮破的。大家仔细观察观察，仅仅

口头说“不可得不可得”没有用，口头说“放下放下”，放不下呀！就要研究，就要观察，这样你才会明白。只有明白了真理，你才能真正放得下。为什么说“看破才能放下”呢？就是这个意思。看破是看懂、看透了，这样你才能放得下。若没有看懂究竟实相，没看透这些缘法，不可能放得下。

我们的内心为什么总是那么浮躁呢？因为没有放下。放下不是要放下行为，不是要放下事情，而是要放下心态。什么时候心态平静了，什么时候心真正安住了，才叫放下。心态没有放下，心里不清净，仅仅是行为放下了，事情放下了，这些统统都是放弃，不是放下，这是名义上的放下，不是实际上的放下。若是心态放下了，心里清净了，虽然在表面上还有很多没有放下，但这是名义上没有放下，实际上放下了。

佛讲四种情况：外熟内不熟，内熟外不熟，内外都熟，内外都不熟。四种情况不好衡量，不好判断啊！“内熟外不熟”，心里清净，但是外表上有很多不清净。“外熟内不熟”，外表很温柔，外表很清净，内心挺复杂，心地挺肮脏。虽然外表成熟了，但是内心不成熟。所以说，不要轻易判断别人，不要轻易说别人的是非。作为凡夫，不好判断他人啊！最起码你得有他心通。但是有他心通也不够，即使有他心通了，你也只能看到和自己同样境界的人的内心，但是你看不到，也没法判断比你境界高的人的内心。所以，放下就是放下心态，内心清净则一切清净。

佛太慈悲了，龙树菩萨太慈悲了。《中观根本慧论》一共有二十七品，里面很多内容看似重复或者冲突，实际不重复、不冲突，这是站的角度不同，抉择的方法也不同。不要认为龙树菩萨太罗嗦了，我觉得龙树菩萨太慈悲了。





若涅槃是无，云何不依有？
未曾有不依，而名为无法。

“若涅槃是无，云何不依有”：“无”就是无实有。有实法就是有为法，无实有就是无为法，无为法怎么能不依有为法而成立呢？

“未曾有不依，而名为无法”：从来没有不依靠有为而称为无为的。所以涅槃不是有为法，也不是无为法。

子二（共破）分二：一、以理证而不合理；二、以教证而不合理。

丑一、以理证而不合理：

来去轮回法，乃假立缘起；
非假立缘起，是名为涅槃。

涅槃不是有实法，也不是无实法；涅槃不是有为法，也不是无为法。这样，涅槃到底是什么呢？

“来去轮回法，乃假立缘起”：从前世来到了今生，今生要趋入来世，这就是轮回，其实轮回是无始无终的。以名言假立，因缘而生，这些统统都是轮回。

轮回到底是有始有终，还是无始无终？我们以前研究过，有的说有始有终，有的说无始无终，有很多辩论。其实现在一想，都是徒劳无益的，只要弄明白“来去”就清楚了。来去是观待的，有来才有去，有去才有来。没有来哪有去啊？没有去哪有来啊？先有来也不对，先有去也不对，观待法就是这样。所以，若轮回有始有终，那就有先后了。这个道理

跟“先有蛋还是先有鸡”一样，其实就是这个问题。

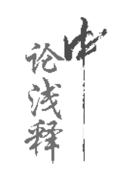
佛法多简单啊！就是“鸡和蛋的关系”，说简单也很简单，说难也很难，谁也说不明白是先有蛋还是先有鸡，所以是无始无终。不能说先有鸡，也不能说先有蛋。我在这里说这是不可思议。若有人问我：“先有蛋还是先有鸡？”我就说：“不可思、不可想……”然后直接安住，不回答了，一回答就错了，他也没办法了。我说：“不可思，不可想”，你就别想了，这不是我们可以想象的。你不要去思维研究什么，这个是研究不透的。刚才我一安住，若是利根者，也许就能证悟、开悟。若是钝根者，肯定会生气：“我问你问题，你怎么默默不言了呢？”可能会很不高兴。没办法！所以佛说：“我不跟世间诤，但是世间跟我诤。”

这句偈颂里有个根，有个点，若是抓住了这个根，弄明白了这个点，统统都是真理，一点儿都不糊涂。没有抓住这个根，没有弄明白这个点，就难了。有时候说有，有时候说无，有时候说什么也没有，有时候说有某种东西。一想到这里，我们就会知道佛的伟大！这时才知道什么叫智慧，什么叫圆通灵活、随机应变的能力。怎么讲都是通的，怎么说都是对的。若是站的角度没有错，若这个对境没有错，都是通的，所以通达无碍。

“非假立缘起，是名为涅槃”：依靠我们的言语的，依靠我们的意识的，都是假立。依靠因缘的就是缘起。所以讲，一切法统统都是由分别心假立的，这都是属于戏论，都是轮回。而涅槃是什么？涅槃不是假立，不是缘起。

这个时候，“涅槃”讲的是体。它不是依靠因缘的，所以就不是缘起；它不是语言的范围，不是意识的范畴，所以





就不是假立。我们把这个法视为涅槃，它是超越的，不依靠因缘，也不依靠言语、思想等。

中观的这些见解之所以任谁也遮破不了，因为这都是事实真理啊！

丑二、以教证而不合理：

如佛经中说，断有断非有。
是故知涅槃，非有亦非无。

“如佛经中说，断有断非有”：佛在经中讲，若是你想超出三界，到达彼岸，就要断有边、无边等一切边。

佛陀在经中教导：“诸比丘，何人欲以有实无实法，于三有中寻得出离，此人实乃愚蠢之至也。”“有实无实法”都是边，堕落二边了。“三有”指轮回。“寻得出离”就是寻求解脱。以边见而欲从轮回中寻得出离，那这个人太愚蠢了，也就是不可能的意思。犹如水中捞月，不可能成功，但是自己还很执着，还不服。愚蠢啊！

“是故知涅槃，非有亦非无”：超出三界、到达彼岸就是涅槃。涅槃不是有实法，也不是无实法，它是远离一切戏论边法的。

癸二、破承许二者兼具。

现在从有实无实兼具的角度进行遮破。

若谓于有无，合为涅槃者。
有无即解脱，是事则不然。

“若谓于有无，合为涅槃者”：如果认为有实法无实法兼具、有实法无实法共同体才是涅槃。那过失更大了！

“有无即解脱，是事则不然”：若将有实法、无实法的综合体，也即有为法、无为法的综合体视为涅槃，这是不合理的。若是这样，柱子也有涅槃了。柱子以自性存在的时候，它是有实法、有为法；柱子毁灭了、没有了的时候是无实法、无为法。若二者兼具的综合体就是涅槃，那么这里也有涅槃。以此类推，一切法都有涅槃。因此，这样说不合理。

若谓于有无，合为涅槃者。
涅槃非无依，是二从依生。

“若谓于有无，合为涅槃者”：若是有实法、无实法（也即有为法、无为法）二者综合是涅槃。

“涅槃非无依，是二从依生”：有实法依靠无实法，无实法依靠有实法，二者是互相依靠的，也都是依靠因缘的。若是将二者兼具或二者综合体视为涅槃，那么这个涅槃也就依靠因缘，也就依靠他法了，这是不合理的。

涅槃应该是不依靠因缘的，因为涅槃没有生灭。若是依靠因缘，应该有生，有生就有灭。小乘应该也承许涅槃没有生灭，否则佛趋入涅槃还有生灭，就又轮回了，他们也不能这样承认。

有无共合成，云何名涅槃？
涅槃名无为，有无是有为。

有无二俱的综合体怎么能成为涅槃呢？涅槃是无为法，但是有无二俱的综合体是有为法，有为法和无为法相违背。





有无二事共，云何是涅槃？
是二不同处，如明暗不俱。

“有无二事共，云何是涅槃”：有实法和无实法（或说有为法和无为法）两个法不可能兼俱，不可能有它们二者的综合体。为什么？这两个法是相违的。

“是二不同处，如明暗不俱”：这两个法不可能互相共处，犹如光明和黑暗不能在同一时间、同一地点共存一样。若有光明，则没有黑暗；若有黑暗，则没有光明。黑暗和光明是互相相违的法，所以二者不能在一个地方、在一个时间里共处，不能共存。

癸三（破承许二者皆非）分二：一、遮破本体；二、遮破能立。

子一、遮破本体：

前文遮破涅槃是有实法和无实法的综合体，现在是遮破涅槃非有实法非无实法。下文站在不同的角度进行观察、进行遮破。

分别非有无，如是名涅槃。
若有无成者，非有非无成。

若认为涅槃是非有实非无实法，也不合理。既然没有有实法和无实法，哪来的非有实法和非无实法？这是破本体。

子二、遮破能立：

下文是破能立。能立是什么？对方观点的依据。刚才是

观察外境，现在是观察有境——心或补特伽罗。

若非有非无，名之为涅槃。
此非有非无，以何而分别？

“若非有非无，名之为涅槃”：将非实有法非无实有法称为涅槃。

“此非有非无，以何而分别”：“分别”指补特伽罗（人）或有境智慧。若非有非无为涅槃，应该有人知道吧！谁知道的？这个能取有境智慧在哪？没有。

壬二、破除证悟者之涅槃：

如来灭度后，不言有与无，
亦不言有无，非有及非无。

趋入涅槃的如来，不能说是有实法，也不能说是无实法，也不能说是有实无实兼俱法，也不是非有实法非无实法。远离四边，就是不可说、不可想的意思。

如来灭度以后，不能说有，也不能说无，也不能说有无，不能说非有非无。这些就是四边，而如来是远离四边的。远离四边是什么意思？就是远离言思。

如来现在时，不言有与无，
亦不言有无，非有及非无。

“如来现在时”：前文讲的是如来灭度以后，现在讲没有灭度的时候，如释迦牟尼佛正在印度菩提树下传法的时候。

“不言有与无，亦不言有无，非有及非无”：这个时候





也不能说有，不能说无，不能说有无，不能说非有非无，也是不可言思、远离言思的。释迦牟尼佛有法身和色身，他的色身不是真佛，法身才是真佛。所以，真正的释迦牟尼佛是不可思议、不可言喻的。

大家要明白，色身佛不是真佛，法身佛才是真佛。最后成佛的时候，我们要成为法身佛。什么叫成法身佛？就是回归自性！成的不是另外一个佛，而是自身佛，自己成佛了。“自身佛”还要成佛啊？“奇哉！奇哉！一切众生皆有如来智慧德相，但因妄想执着而不能证得！”所以，大家现在就是断妄想、断分别。不妄想、不分别的时候，本具的光明就显现了，这叫成佛。

我们最后要成佛，要回归自性，不是要成神，所以佛道和神道不同。佛道是智慧，神道是神通。若你修神通，最后会变成神。如果你学智慧、修智慧，最后可以成佛。我们解脱成佛和神通没有太大关系，不要神通，也不能有神通，只要有智慧就行了，智慧圆满了就成佛了。

佛教和其他宗教差距很大：其他宗教讲“改变命运要靠神”，佛讲“改变命运要靠自己”；其他宗教讲“神是命运的主宰，神主宰我们的命运”，佛讲“自己才是自己的命运主宰，改变命运就要靠自己”。怎么靠自己去改变命运？就是改变心态。佛讲“一切唯心所现、唯识所变”，一切都是自己的心，心改变了，一切都改变了。想改变命运，就要改变心态；想掌握命运，就要掌握自己的心态。佛讲，命运在自己的手中，自己可以掌握自己的命运。真理就是真理，虽然我们现在还不能掌握命运，但是应该对此深信不疑。

壬三（宣说以此成立之义）分二：一、成立有寂等性；二、成立破无记之见。

癸一、成立有寂等性：

涅槃与世间，无有少分别；
世间与涅槃，亦无少分别。

从大空性的角度看，涅槃与世间无有少分别，世间与涅槃亦无有少分别，一样都是大空性，一样都是大光明，一样都是大圆满。

我们讲的“佛”和外道所讲的“神我”、“天主”能一样吗？涅槃与世间、涅槃和轮回无有少分别。所以，此岸即是彼岸，彼岸即是此岸；轮回即是涅槃，涅槃即是轮回；凡夫即是佛，佛即是凡夫。这个意思，明白了没有？以后不能再鹦鹉学舌了！把这个弄明白了，就是弄明白了；若这个没有弄明白，就是鹦鹉学舌。作为学佛修行人，以后不能纸上谈兵、鹦鹉学舌，一定要弄明白，一定要搞清楚。虽然现在我们不能现量见到，但是通过逻辑推理也能见到比量的啊！若比量见到，也是智慧啊，因为这也是不糊涂的啊！

涅槃之实际，即为世间际。
如是二际者，无毫厘差别。

涅槃的实际即为世间之际，世间的实际即为涅槃之际。

佛有了义、不了义的说法，我们要依了义，不依不了义。《佛说阿弥陀经》里讲，西方极乐世界在十万亿国土之外，但这是一种不了义的说法。“涅槃之实际即为世间际，世间之实际即为涅槃际”“心净则土净，心不净则土不净”。密宗





里讲，“现在所在的这个地方就是西方极乐世界”。这些就是了义的说法。所以，心清净当下就是净土，心不清净当下就是尘土。

有人说：“上师的加持不可思议，阿弥陀佛的愿力不可思议，到时候我一定能到西方极乐世界，上师肯定能把我送到西方极乐世界的门口，阿弥陀佛肯定会接我到西方极乐世界。”没错，一位具德的上师一定会把你送到西方极乐世界的门口。阿弥陀佛的愿力不可思议，这是不会有假的，他一定会来接你，并且一定会把你接到西方极乐世界。但若是你自己的心不清净，睁开眼睛一看，还是这个小小的屋子呀，站在面前的人还是最讨厌的那个人啊！没有办法。

所以，佛的悲心和愿力不可思议，但是若自己没有这个善根和福德，很难得到啊！所以还是要靠自己。若是自己心清净，当下就是西方极乐世界，自己的这个小屋就是西方极乐世界，身边的这个众生就是无量光佛（阿弥陀佛）。真的！若心清净，就是这样。所以，都是心！轮回和涅槃其实就是一体的。

癸二（成立破无记之见）分二：一、认知所破之见；二、陈述此见非理之因。

子一、认知所破之见：

佛当时在印度传法的时候，印度有很多外道、很多宗派。那些外道向佛问了十四个问题，佛没有回答。佛为什么不回答？因为没法回答，怎么回答都是错的，所以默默不言。在前面讲了，佛涅槃以后是有还是无，是有无还是非有无，都

是不合理的。

灭后有无等，有边等常等，
诸见依涅槃，未来过去世。

“灭后有无等，有边等常等”：这是十四种无记见。

第一，佛灭度后究竟是有生、无生、二者兼具还是二者皆无，这是四种见解。佛没有回答，因为不能说有，不能说有生，不能说无生，不能说二者兼俱，不能说二者皆无。没法回答。

其实不回答才是真正的回答。有时候不说法也是一种说法，不传法也是一种传法，即前面讲的如来密意传。达摩祖师刚到中原的时候，大家都很兴奋，想听达摩祖师讲经说法，但是达摩祖师一句话也没讲，让人大失所望。其实不是没有讲，而是以如来密意传的传承方式讲的。为什么呢？真法是用心来传，心心相传才是真正的传法。表面上看，佛没有回答这些问题，默默不言，什么也没说。很多人认为：“佛是不是不会回答啊？”佛不是没有回答，更不是不会回答，而是回答了，而且回答得非常正确。

第二，世间界的边际，究竟是有、无、二者兼俱还是二者皆无，这是四个问题。佛又不回答。不能说有际，也不能说无际，也不能说二者兼俱，也不能说二者皆无，所以默默不言，不能说。

第三，世间究竟是恒常、无常、二者兼俱还是二者皆无，这是四个问题。世间指器情世间，即外器世界和内情众生。佛又没有回答，不回答。

第四，身体、寿命究竟为一体还是异体，这是两个问题。佛也没有回答。不能说是一体，也不能说异体。



“诸见依涅槃，未来过去世”：关于如来边际有无等四种见解，是依靠涅槃而安立的。关于世间边际有无等四种见解，是依靠后际（未来）而安立的。关于世间常有与无常等四种见解，是依靠前际（过去）而安立的。

一共有十四个问题，这十四种无记见就这样安立，也是众生生起的疑惑和邪见。佛没有回答，龙树菩萨在这里回答了。

子二、陈述此见非理之因：

一切法空故，何有边无边，
亦边亦无边，非有非无边？
何者为一异，何有常无常，
亦常亦无常，非常非无常？

一切法皆为空性，因此怎么能有如来有生、无生、二者兼俱、二者皆无？以及世间有边际、无边际、二者兼具、二者皆无也是如此。既然一切法空，何有有边际、无边际、亦边际亦无边际、非有边际非无边际？这是八个问题。

身体和寿命是一体还是异体？一切法皆为空性，所以一体、异体都没有。世间是常有还是无常，是恒常、无常兼俱，还是恒常无常皆无？都不是。因为都是大空性，怎么说都是边，所以不说了。这是六个问题。

十四无记见统统都遮破了。这是佛的智慧！大家不能仅仅口头上称赞“伟大的佛陀”、“我们的本师释迦牟尼佛”，只有明白了以后，才知道佛真是太伟大了，才会心服口服。佛是什么意思？佛是觉者、智慧的意思。现在一说“佛”，

很多人就视为神通了，认为“能变好多头、好多手，那肯定是佛”。如果将“能变一些东西”视为佛，那些饿鬼道的众生也会，那些魔术师也会，看起来很厉害，很能变似的，其实这些一点都不奇怪，不值得羡慕。佛的智慧才是圆满的，若是羡慕，对佛真是太羡慕了，“佛这么有智慧呀！我怎么没有智慧呢？我也要有智慧。”对佛才是“羡慕、嫉妒、恨”，想“嫉妒”，对佛“嫉妒”一下也行。

辛三、驳斥说法无义之过：

诸法不可得，灭一切戏论，
无人亦无处，佛亦无所说。

有时候说：“佛没有说法呀！”是，没有说法。佛说自己一句话也没有说，但是众生都听到了，怎么回事啊？佛也觉得奇怪，“我从出生到现在，一句话也没说，怎么都听到了各式各样的法？”

“诸法不可得，灭一切戏论”：因为诸法（的自性）也就是涅槃的自性，寂灭一切戏论。

“无人亦无处，佛亦无所说”：万法皆空，能讲的佛也没有，讲法的对境众生也没有，讲法处也没有。无人，给谁讲啊？无处，在哪里讲啊？佛亦无，谁讲啊？所以佛讲“佛没有说法”，是这个意思。

其实，没有说法就是说法，这就是诸法的真理啊！如果想断尽烦恼，想息灭痛苦，得具有佛法、具有智慧啊！如果在你的相续当中有佛法、有智慧，那就行了。

大家太有福报了，能到这里来听经闻法。我虽然是个凡





夫，但讲的是佛法，如果你们听闻后能去修持，利益就无穷了。我为什么每天不停地讲？这是我利益众生的唯一方法。我相信，我虽然是个凡夫，但是我讲的是佛法、正法，如果大家能听，甚至能修行，一定能受益无穷。所以我坐在大家的前面，高高在上，但是我问心无愧。虽然很多自己都做不到，但是我能给大家讲真理、讲佛法，这也是我最大的福报。我觉得其他名闻利养都不算什么福报。一切无常，不好说，但是无论我身在何处，我一定会珍惜缘分，珍惜自己已有的福报。

《观涅槃品》讲解圆满。

二十六、观十二因缘品

丁二十六（观十二因缘品）[54]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛陀云：“以缘起无生，故为缘起”等，宣说了无有十二缘起的道理。

缘起和性空二者是一个意思，一切因缘而生之法都是空性。讲缘起的时候，讲的也就是空性；讲空性的时候，讲的也是缘起。十二缘起法在体上是空，在名言上、相上可以有这样的作用。

戊二、品关联：

这些论师们所讲的观点有所不同。

佛护论师认为，前面已经讲了大空性，大空性主要是在大乘佛法里强调的；而十二因缘（十二缘起）主要是小乘里强调的。宣讲的时候是以“对方跟中观对话”的方式宣讲、抉择，这也是宣讲的一种方式，抉择的一种方式。

对方提出，既然你已经将趋入大乘胜义之法门宣说完毕，那么现在就应该阐述趋入小乘论典的胜义法门了吧！对方提出这样的问题时，中观派就开始讲十二缘起。小乘里讲的是四谛和十二缘起。四谛在前面讲过，在这里讲十二缘起。



[54] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第三十六讲。



根据清辩论师的观点，对方提出的问题是：既然你们在前面已经讲过“任何人也没有宣说过一句法”，这里“经部关联”又说佛宣讲了缘起之理，这种前后矛盾的说法，难道对你们的立论不会有所危害吗？本品的内容是为了说明我们并没有否认现象，而只是否认了“诸法以本体而存在”的观点。

对方提出：你们有时候说万法皆空，有时候又讲缘起的道理，有时候说有，有时候说无，这样不是互相矛盾了吗？并不矛盾。我们没有否认现象，我们只是否认诸法以本体而存在的观点。你们说诸法以本体而存在，若是实有，那就有过失。但是我们没有这样承许，从本体的角度来讲，统统都是空；但是相上有，我们没有说不存在，相上可以存在。为了说明这样的真理而宣讲了此品。

月称论师认为，前面二十五品讲的都是大空性，虽然都是空的，但是十二缘起是存在的，因此宣讲此品。

月称论师所讲的观点也是很合理的，和佛护论师的观点不冲突。佛护论师认为前面二十五品讲的都是大乘的见解，后面二十六、二十七两品里讲的是小乘的见解。小乘的有实宗说，这些四谛、十二缘起肯定是事实存在的。而我们中观不能说不是事实存在，在显现上也可以存在，名言上也可以建立。

这是品关联，即各品之间的关联。

此品分三：一、宣说缘起之理；二、行与非行之差别；三、阐释破十二有支之次第。

己一、宣说缘起之理：

众生痴所覆，为后起三行，
以起是行故，随行入六趣。

“众生痴所覆”：“痴”是愚痴，就是不明、不知。不明诸法的究竟实相，不知诸法的究竟实相，这就是愚痴，也就是无明。“所覆”，覆盖。覆盖了本性。谁覆盖的？愚痴、无明。

什么叫诸法的究竟实相？也就是我们经常讲的“本来面目”。其实它很简单，当下就是！但我们就是没有办法把握当下，因为愚痴、无明。若是不无明、不愚痴，就能把握当下。因为什么？太简单了。若是明白、了知了，那就没有覆盖了。若不覆盖了，自性光明和本具的这些功德也就显现了。

“为后起三行”：刚才是十二缘起里的第一支——无明，现在讲的是第二支——行。因为“无明”，所以产生了“行”。“行”是业的意思。“三行”指身业、口业、意业，也可以指善业、恶业、不动业。因为有无明、烦恼，然后就有种种行、种种业。

“以起是行故，随行入六趣”：随着行而入六趣，即轮回。“六趣”指六道——三恶道、三善道。造恶业会让你死后堕落三恶道。做善业会转生人及欲界的一些天人等。一般的善业是欲界里的人道以及六种天的因。所谓不动业，指的是四禅八定，这些是色界和无色界的因。

恶业、普通的善业以及不动业（四禅八定）都是轮回的因。很多人就想修禅定，一般人很难达到那种四禅八定的境界。可能坐时间久了，有时候也能进入状态，但这不是什么，

欲界也有，还没有达到四禅八定。真正的四禅八定就是不动业，将来托生到色界、无色界这些道里。

如果有无明烦恼，就有种种行、种种业，就要六道轮回了。如果没有无明，就不会有种种行，没有业就不会轮回。大家要明白是怎么轮回的。你明白了，就可以想办法脱离轮回，否则怎么去脱离轮回呢？若不脱离轮回，就不能脱离痛苦。

首先有无明，因此造种种业，由业力的牵引而在六道中轮回，那就是苦。而乘愿再来的佛菩萨们就不一样了。他们没有无明，所以不会有业，但是他们有悲心和愿力。

所谓悲心和愿力，这个“悲”和智慧是一体的，不是远离智慧的悲心。我们这些一般凡夫也有悲心、爱心，但是这个悲心、爱心是远离智慧的，是有染污的。佛菩萨们的悲是和智慧无二无别的悲，即“智悲双运”。佛的智慧不离大悲，也就是所谓的大爱。佛的大爱也不离开智慧。大爱是没有染污的，小爱是有染污的，因为是自私的、分别的，有分别就有染污。平等不无明，分别是无明的。

现在社会上有些人也具有一些爱心，但这个爱心是有分别的。我们很多佛教徒也发悲心，但很多也都是分别的，对有些人可以发悲心，但对有些人没有悲心。比如对没钱的人有悲心，对有钱的人生不起悲心；对一些无依无靠的可怜众生能发悲心，但是对有权有势的众生不发悲心，差距特别大。

做一件事情，发心上有差距，心态上有差距，最后的结果会有很大的差距。有一年，我到北京参加国际慈善论坛，那时候我讲发心、心态，但是那些人不一定能听得懂，也不一定爱听。无论你爱听还是不爱听，无论你是否能听得懂，

这都是事实。

一位乘愿再来的佛菩萨和一个凡夫，二者内心的差距就大了，表面上都在吃饭、喝水，但是吃饭和吃饭不同，喝水和喝水不一样。为什么？一个是光明趋向光明，一个是黑暗趋向黑暗。很多人不会理解的，“都是一样嘛！他也用嘴来吃，我也用嘴来喝。”也许表面上一样，但实际上是不一样的。

我们这些凡夫之所以现在在六道中、人间里，就是这样来的。即使贤劫千佛都降临到这里给大家讲，也就是这个道理，不会有其他的说法。因为这是事实，这是真理。

随诸行因缘，识受六道身；
依靠诸识故，而成于名色。

前文是十二缘起之无明、行，第三个是识。

“随诸行因缘，识受六道身”：由种种行、种种业作因缘，就产生了识，即要六道轮回的这个识。我们因为有要投胎转世，或是要轮回的这个识（心），从而就要轮回于六道，感受六道的种种喜怒哀乐、酸甜苦辣。

“识”是意识。有时候心和意识是一个意思，但有时候不是一个意思。我们这个妄心和识是一个意思，但真心和识不是一个意思。所谓转识成智，此智慧是真心，之前是妄心，妄心变成了真心。妄心没有了，真心就显现了，所以讲“妄心不死，真心不活”。这些词的含义很深。

“依靠诸识故，而成于名色”：有业力就要投胎了，可能到人道、畜生道等。这个识也是结生识，是想投胎、开始要轮回的。它是一种很迷惑的心态。我们投胎的时候，比如





说特别喜欢花园，这个时候就觉得自己到一个花园里去了，还觉得很好玩，此时已经投胎了。投胎了以后，里面就有凝酪、膜疱等慢慢形成。投胎后直到六根真正形成之前，这个阶段叫名色。名色就产生了。

依靠名色故，因而生六入。

一旦名色形成，眼耳鼻舌身意六根就产生了。“六入”也就是六处、六根。

也有另外一种解释：在凝酪等形成的过程中，也都具备色声香味触法六境。但我们的法本里一般没有这样解释。

依靠六入故，而生于六触。

以无明而有行，产生种种业，就开始要投胎轮回了。这个时候产生了识，即要轮回、要投胎的这个心。为什么有这个心呢？因为有业力，所以就产生了这个心。所以我们经常说“要有出离心”，就是基于此而言的。若是没有生起出离心，就有这个识。接下来名色（也可以说是外境）就产生了，继而六入（六根）也产生了。根、识、境三者一结合，触就产生了。

依眼根色法，作意而生触；
是故依名色，而生于识处。

根、境、识三者结合就是触，六触就产生了。

眼识、耳识、鼻识等六识是怎么产生的呢？以眼识为例。我们看到柱子，这个柱子是外境，即所缘缘；眼根是增上缘，前一个刹那心（作意）是它的等无间缘，通过这三个因缘产生眼识。这个眼识的前一个刹那心必须作它的等无间缘，这

个连续是不能断的。通过增上缘、所缘缘和等无间缘这三个缘，就产生了眼识。耳识、鼻识、身识等都是同样产生的。

情尘以及识，三者之和合，
彼者即生触，由触而生受。

“情”是根的意思，即六根。“尘”是外境，即六境。“识”指六识。三者的和合就是触法。由触而生受，这时受就产生了。“受”包括乐受、苦受、舍受。

识通过六根去接触六境的时候，就产生了乐受、苦受或舍受。因喜欢的、漂亮的或可爱的外境而产生乐受；因不喜欢的、讨厌的、可恶的外境而产生苦受；对中等的，即不是那么可爱，也不是那么可恶，无所谓的外境而产生舍受，既不是苦受，也不是乐受，而是中等的。

以受生渴爱，因受生爱故。

“渴”是希求的意思，“爱”是贪求、欲求、欲望的意思。

对喜欢的就产生乐受，不愿意失去，甚至还想要、还想有。我们贪得无厌，越有越想要，已有的怕失去，这样就有患得患失。对可恶、不喜欢的就产生苦受，不愿意接受这种苦，生起要脱离痛苦的渴爱，这也是一种欲求。还有中等的舍受，会产生令其不退失的渴爱。若有爱，就有欲求、欲望、希求了。

因爱有四取，因取故有有。

“因爱有四取”：若有欲求，就有四取了。“取”包括见取、戒禁取、我语取、欲取四种。



我语取就是我执、人我执，从而产生种种烦恼。戒禁取是指颠倒的戒律，不是正确的戒律。很多外道有颠倒的戒律。比如以前裸体外道[55]认为用恒河水洗澡就能消业，他们就经常到恒河边洗澡，这就是颠倒的戒律。用恒河水洗澡能消除业障吗？能去除心里的染污吗？还有些外道跟牛学，如牛一般用四肢走路、吃吃草、喝喝水，以为这样就能得到解脱，这也是一种颠倒的戒律。所谓见取，就是除了戒禁取和我语取的其他见，即邪见、边见、见取见等。执着欲界五欲的烦恼，统统都是欲取。

“因取故有有”：“有”指三有——欲界有、色界有、无色界有，也就是三界。三界有果有因，此处指的是因。有取，三界轮回的因就产生了。因有间接因和直接因，这是指直接的因。

若取者不取，则解脱无有。

若取者不取，则解脱了。取者没有了，就没有“有”了，就不会再六道轮回了。轮回的因没有了，所以就不要再轮回了，不会再遭受三界的这些痛苦。

大家现在想解脱吗？若想解脱，就要断掉四取，尤其是我执。我执是根，有我就有他，分别了。执着我，执着自我，这本身就是贪；分别他、执着他，这本身就是嗔。在诸法的究竟实相上、我们的自性当中，没有自他的分别。但是，你已经不明白了，然后分别，这就是愚痴。所以贪嗔痴三毒是轮回的根。可见，佛教完全是科学的教育。大家是否已经明白了？如果再不明白，暂时没有成为法器，那就没有办法了。

---

[55]据说现在还有信仰这种宗教的。

若是要解脱，就要断我执。断我执的同时，他执也就没有了。你不执着自我的时候，同时也就不会执着他；放下自我了，也就能放下他。什么叫放下？原本就没有自他的分别。知道了、不再分别自他了，就不愚痴了，也就断了无明。也许你们有疑惑：既说“无明是根”，又说“我执是根”，是不是矛盾了？其实二者是一个意思。

这里不是在讲故事，而是龙树菩萨依佛的教言在给大家作开导，怎么还不开悟呢？怎么还不明白呢？大家能不能用心一点，能不能认真一点？讲得这么明白，说得这么清楚，若是还不明白，若是还不知道，那就不可救药了。

从有生五蕴，从有而有生。

因为“有”，就产生了色受想行识五蕴，然后就要遭受痛苦了！大家难道还不明白啊！是不是还觉得很好似的？

从生有老死，从老死故有，

有生，就有老和死了。有了五蕴以后，五蕴向他方的变化的这个过程都是老。所谓“老”，不是指我们年至高龄、走不动的时候，而是指一直不停变化的过程。最后，五蕴综合体的相续灭亡就是死亡。

忧愁及哀号，痛苦与不悦，
以及诸迷乱。

有了老和死，就会产生忧愁、烦恼、痛苦、不悦意等种种痛苦、迷乱。





如是等诸事，皆从生而有。
是故大苦阴，但以因缘生。

“阴”指五蕴。“大苦蕴”指此苦不是一般的苦。五蕴也是以因缘而生，也是空的。

我们今天在修法时，坐的时间长了会腿疼，这不是痛苦；我们今天求法时，气温突然降低而感觉寒冷，这也不是苦；我们今天为了求法，没有时间吃饭而挨饿，这也不是苦。我们不停地在六道中轮回，这才是真正的大苦！大家现在得到了人身，闻到了佛法，解脱的机会不能错过。否则，我们还要遭受无穷无尽、难以忍受的痛苦。我们现在有时候稍微轻松了一点、得意了一点，就觉得很幸福似的，其实这根本不是什么快乐、幸福。大家不要再颠倒了！

己二、行与非行之差别：

生死根即行，诸智者不为，
愚者即行者，智非见性故。

“生死根即行”：所谓“行”，就是业——善业、恶业、不动业等，这是生死的根。现在有些人说是在学佛，实际就是修神通，这都是搞轮回的。

“诸智者不为”：你是个智者吗？你想做智者吗？若你是个智者，智者是不会做这个“行”的，他不会造这些业——善业、恶也、不动业。所以，一个智者不会特意修神通。若是特意修神通，他就不是智者，还是一个愚者。

“愚者即行者”：愚者就会做这些“行”，造这些业——善业、恶业、不动业，继而就要轮回了。

“智非见性故”：智者不会造业，因为他已经见到了诸法的自性。

若要不造业，就要见性。什么叫见性？即证悟空性。空性就是自性，证悟空性就回归自性了，就可以成佛了。所以，现在唯一就是要见性，要证悟空性。证悟空性只有两个渠道，没有其他的渠道。

其一，通过唯识、中观讲的这些逻辑去推理，可以证悟相似的空性，可以比量见到自性。然后以此为基础，你能真正证悟空性，回归自性，现量见到自性。

其二，消业、积福，最后通过上师善知识的窍诀，你也可以证悟空性，可以现量见到诸法的自性，也就是自己的本性。很多大德高僧就是这样开悟、见性的。他们就是通过消业积福，最后相续成熟了，通过善知识简简单单的一个窍诀就见性了、开悟了。

大家应该实实在在地去消业，去积福。所谓消业，就是要多改变自己，多看自己的毛病，改正自己的毛病。所谓积福，就是多看对方的功德，多学对方的优点。仅仅读《地藏经》、念百字明，也不一定能消业；仅仅磕磕头、烧烧香、拜拜佛，也不一定能积福。积福是最后要把自己修炼到“怎么都行”了，把自己的性格磨练得“什么也是、什么也不是”的时候，一下子就开悟了，茅塞顿开。

磨练习性是很重要的。到道场来参加共修，大家不应该“我要这样”“我要那样”，不要这样要求、那样要求，不应该觉得“我比他好”，跟别人攀比。当你真正能够把自己放在最低处，把别人放在最高处的时候，内心的快乐是无比的，那才叫解脱啊！你现在为什么不快乐，为什么没有解脱呢？





因为自己太自傲、太自爱了，总觉得自己是独一无二的。佛说“天上天下唯我独尊”，但是佛是有用意的，这叫方便语。而我们有些人嘴上也这样说，或者尽管嘴上没有说但心里就这样想，这种人修行难！如果大家真正想修行，就要改变这个观点，改掉这个习气。大家应该思维：自己身边的众生，尤其是自己最讨厌的这些人，都是你过去世的父母、未来的佛啊！这样一想，哪有什么不好的？

大家之所以到山上来，目的是什么？若是真正想学佛修行，就从自身入手，在心地上改变，这样你才会受益，才会有进步。若是你往这个方向努力去做，一百天以后，你就不得了了！

以无明灭故，诸行则不生。

若没有了无明，诸行就不生了，所以要断无明。断无明要靠智慧，无明和正见是相违的。大家要有正见，有智慧。什么是智慧？证悟无我、空性的智慧才是真正的智慧。

大家是真正想解脱的吗？若是想解脱，今天我讲的这些话，对你来说很重要。若不是真心实意求解脱的，这些话就和你没有太大的关系，也许你也听不懂。此时此刻，我高高在上，给大家如是地解说佛法、讲解佛理，这是我的任务，因为我是宣讲佛法的人啊；而你们在下面聆听佛法，若是自己不认真听，不好好地去思维或是修行，那就是你们的问题了。

己三、阐释破十二有支之次第：

若欲灭无明，以智修法性。

前前若能灭，后后则不生。

“若欲灭无明，以智修法性”：“无明”是根，是十二缘起里的第一支，它是最根本的。若是想断除无明，就以智慧去修诸法的法性——空性，去证悟空性。空性的力量不得了啊！一观空性，一切违缘障碍都会立即消失。

在藏地，一旦有违缘障碍的时候，大家都会念《心经》。为什么？《心经》里讲的是大空性，是般若空性的真理，若是你能够念《心经》，一定能遣除违缘。仅仅口头念《心经》不会有太大力量。什么是“念”？用心来念，不是用嘴来念。看看“念”字的结构，“今”字在上，“心”字在下，“今”是当下、现在的意思，心在当下就是“念”。心安住在般若空性的境界里，这叫念《心经》。用嘴来念的仅仅是文字，虽然也有文字般若，但是文字般若不是真正的般若，空性才是真正的般若。大空性是《心经》的含义，必须用心来念。大家念佛、念《心经》等，能不能管用？管用，但是你得会念。若表面上在读《心经》、念佛，但是心不在焉，心仍然在散乱，统统都不是念，而是在喊。

所谓“以智慧修法性”，就是以真心修。以真心念才是念，以妄心念不叫念。若是心散乱，也就是以妄心念，这样念不到般若，也念不了空性。若要念般若、念空性，就要以真心。真心是智慧，真心的力量不得了，智慧的力量不得了，能断一切戏论，圆满一切功德。

“前前若能灭，后后则不生”：无明断了，行就不生；没有行，就没有识；没有识，就没有名色；没有名色，就没有六入；没有六入，就没有触；没有触，就没有受了；没有受，就没有爱了；没有爱，就没有取；没有取，就没有有；





没有有，就没有生；没有生，就没有老和死。这就是缘起。若想结束轮回，就这样去做。

大家仅仅将解脱挂在嘴上，赤手空拳地求，没有用。若真想解脱，真想成就，就老实一点。在解脱的大道、菩提的大道上，不要不死不活的，说没有学也学了一点，说没有修也修了一点，整天在浪费时间，说修了也没有修，什么也没得到，这叫不死不活。不要这样！大家干脆一点，是就是是，不是就是不是，行就是行，不行就是不行。这样，你进步就快了。若总是这样不死不活、不明不白的，进步慢啊，甚至永远不会有进步。知道自己不行，知道自己差，也是个开始啊！所谓“修行不在于形式，而在于心”，也是这个意思。

但是苦阴聚，如是而正灭。

若是这样，五蕴就灭了，生死也就没有了，就可以解脱轮回，可以脱离痛苦。

《观十二因缘品》讲解圆满。

二十七、观邪见品

丁二十七（观邪见品）[56]分二：一、经部关联；二、品关联。

戊一、经部关联：

佛陀在经中讲："以真实现见缘起之智，则不依前、中、后际"等，宣说了无有诸见的道理。

以这种智慧，则前、中、后际等一切偏见都不会有的。前、中、后际指的是现在世、过去世、未来世三世当中所存在的这些偏见，也可以说以三世所安立的邪见，这些都不会生起，不会有。

戊二、品关联：

《中观根本慧论》共有二十七品，品关联是它们之间的关联，前前后后要有关联。如果没有关联，是有问题的。

佛护论师认为，在二十六、二十七品里讲的是小乘的见解。为了令众生入大乘佛法而宣讲了前面的二十五品；为了令入小乘法门而宣讲了最后二品，这也是为了能够摄受小乘修行人而撰写、宣讲的。仅摄受大乘的众生也不行，还要摄受小乘根基的众生。本论前面二十五品里讲的都是大空性的道理，这是为了令众生进入大乘法门。而最后二品中，二十六品讲了十二缘起，本品则讲断这些偏见，主要讲的是无我



[56] 此段及下文参见上师仁波切《中论浅释》开示第三十七讲。



的真理。根据佛护论师的观点，本品品关联应为：

对方提出，你前面讲了那么多空性的道理，是大乘的观点，现在能不能讲一些十二缘起、无我等和小乘有关的法门和真理？龙树菩萨就说，可以。因此，针对前述说法而宣讲本品。

根据清辩论师的观点，本品品关联应为：

对方提出，五蕴是存在的，因为诸见存在的缘故。中观则给对方答复：如果诸见存在，五蕴也存在，但是诸见也不存在。因此宣讲了本品内容。

按照月称菩萨的解释，本品品关联应为：

对方提出，按照经书的说法“若能现见缘起，则不依前后际”，那么又是怎样不依前后际的呢？为了回答对方的提问，这样开始讲了本品的内容。

此品分二：一、认知相违之见；二、宣说破见之理。

己一、认知相违之见：

首先要认识相违之见，认识这些偏见。

我于过去世，有生与无生，
世间常等见，皆依过去世。

“我于过去世，有生与无生”：这里有四种见解。“我”指的是人我。人我在过去世中是有生、无生、还是二者兼具或二者皆无，就是这四个边（四种见解）。

“世间常等见”：五蕴、人我等这些都属于世间，这些是恒常、无常、还是二者兼具以及二者皆无？这是四种见解。

“皆依过去世”：这里一共是八种见解，都属于依靠前际（过去世）而安立的。现在利用缘起的智慧，就可以将这些邪见和边执等彻底铲除。

我于未来世，有生及无生，
有边等诸见，皆依未来世。

“我于未来世，有生及无生”：“我”即人我的意思。在未来世当中，“我”是有生、无生，是二者兼具还是二者皆无？这是四种见解。

“有边等诸见”：世间界的我以及五蕴二者是有边、无边、二者兼具或二者皆无？这是四种见解。

“皆依未来世”：这里讲了八种见解，这些见解都是依靠后际（未来世）而安立的。

以上宣说了所破的十六种邪见。我们要断除这些邪见，要破除这些边执，首先就要明白这些。

己二（宣说破见之理）分二：一、安住于名言缘起如幻而破邪见，或为别破；二、安住于胜义离戏而破邪见，或为共破。

庚一（安住于名言缘起如幻而破邪见，或为别破）分四：一、破依前际而安立之有生等四种邪见；二、破依后际而安立之有生等四种邪见；三、破依前际而安立之恒常等四种邪见；四、破依后际而安立之恒常等四种邪见。

辛一、破依前际而安立之有生等四种邪见：

过去世有我，是事不可得。





过去世中我，不作今日我。

“过去世有我，是事不可得”：关于“人我在过去世有生”的说法是不合理的，不可成立的。

“过去世中我，不作今日我”：过去世中的我肯定不是现在这个我，因为在过去世中产生的那个人我，并不是现在的这个人我的缘故。因为过去世中有“我”，这个“我”是实有的，它和现在这个“我”不能是一样的，因为那是过去的我，不是现在的我。过去的“我”若是实有，就不能是现在的“我”。因为实有的法是不会变的，是独立存在的，因此他和现在的“我”不能是一个，而成为了两个了，不是一个众生，而是两个众生了。所以，前世造业的人和今世受果报的人就不是一个人了，因果就无造而有受，这是不合理的。

若谓我即是，而身有异相。
若当离于身，何处别有我？

“若谓我即是，而身有异相”：如果对方认为，过去世中的人我就是现在的人我。但事实并非如此。过去世的我和现在的我取受五蕴是异体的法，二者不是一体。

“若当离于身，何处别有我”：如果对方认为，虽然五蕴是异体，但是人我是一体的。那么，这个所谓的“我”却能见而未见。若在离开了五蕴的综合体（身体）的情况下，要找到所谓的这样的一个“我”，没有找到，所以可以判断没有这样的一个“我”。

离身无有我，是事为已成。
若谓身即我，若都无有我。

“离身无有我，是事为已成”：离开这个肉身，另外有这样一个“我”的存在，这是不合理的，这样的“我”是不存在的，这个观点已经成立了。

“若谓身即我，若都无有我”：这时，如果认为身体和现在的“我”是一体，这样也是没有“我”的。

这个身体——五蕴的结合体上面找不到人我。二者以一体、异体的方式存在都不合理，“我”依靠五蕴身体而存在是不合理的，五蕴结合的身体依靠“我”而存在也是不合理的。这些在前面几品中已经进行过观察，都不会成立，因此，没有“我”。

但身不为我，身相生灭故。

身体不能为“我”，为什么？肉身是生灭法，在一刹那当中生灭。这样，“我”也成了生灭法，成了在一刹那当中生灭的东西。而按照你们的观点，“我”是实有的。那么“我成为生灭法”的这件事实和你们的观点是不相符合的。

云何当以受，而作于受者？

此外，还有一个过患。若“我”和肉身（五蕴）是一体的，而五蕴是所取之法、取受之法，“我”是取受者，那么所取受的法和取受者就成为一体了，有实宗自己也不能承许这一点。五蕴是领受之法，“我”是领受者（取受者），取受者（人我）和所取受的五蕴成为一体了，取受的法就成为取受者了，有这样的过失。

若离身有我，是事则不然。
无受而有我，而实不可得。





“身”指所取受的五蕴之身。如果离开取受五蕴之身而有“我”是不合理的。前面讲了，这样单独存在的“我”也是不可得的。在没有取受五蕴的情况下，人我也应该不可得。

今我不离受，亦不但是受，
既非无有受，无有亦不定。

“受”指所取受法五蕴。人我既不是离开取受五蕴的异体之法，也不是取受五蕴本身。人我更不是不观待取受五蕴而存在的，也不一定是依靠在名言中不存在而安立的。

人我不是离开取受五蕴而以他体的方式存在；也不是取受五蕴本身；也不是依靠取受五蕴而存在；也不一定是依靠在名言中不存在而安立的，它与兔角的情况是迥然各异的，兔角在名言当中是不存在的，但是人我在名言中是存在的，所以也不能说绝对不存在。它就是这样的一个法。

过去我不作，是事则不然；
过去世中我，异今亦不然。

“我不作”就是我不生的意思。如果认为过去世中我不生，这种说法也不合理。

同样，过去世产生的所谓的人我，与现在的人我本性也不存在异体的关系。

过去世中的我无生，过去世中的我和现在世中的我以异体的方式存在，也不能这样说。

若谓有异者，离彼应有今，
与彼而共住，彼未亡今生。

如果承许现在的人我与过去的人我本体为异体（他体、

两个），则因为其二者互不观待的缘故，将有三种过失。两个实有法同时存在，就不能互相观待。若是观待，就不能说事实存在。

第一个过失是“离彼应有今”。若是事实存在，因为不观待的缘故，则有在过去的人我不存在的情况下，现在的人我也会产生的过失。“彼”指过去的人我。“应有今”，现在的人我不依靠过去的人我就产生了。这样，现在的这个人我就成为无因了，过去的人我就成为断灭了，他们二者没有相续，二者之间就没有关系了。

第二个过失是“与彼而共住”。过去的人我和现在的人我二者实有，同时存在。这样，过去的人我则成为恒常，现在的人我则成为无因，一个人就成为两个人了。

第三个过失是“彼未亡今生”。“彼”指过去的人我，“未亡”指还没有灭亡。过去的人我没有灭亡，现在的人我就产生了。因还没有息灭，果就产生了。这都是过失。

如是则断灭，失于业果报，
彼作而此受，有如是等过。

“如是则断灭”：如果承许前后各异、刹那毁灭的人我本体存在，则因为现在人我的过去世人我已经毁灭的缘故，所以有断灭的过失。

“失于业果报”：过去的人我就失去了业果，他造业了，但是却不会遭受果报。

“彼作而此受”：过去的人我所造的业，将由现在的人我承受果报。这是不可能的，谁造谁受，不造不受。

“有如是等过”：这个观点存在这些过失。





先无而今有，此中亦有过。
我则是作法，其生亦无因。

“先无而今有”：现在的人我是新产生的。之前没有而今有，是新产生的人我。

“此中亦有过”：这样承许一样有过失。

“我则是作法，其生亦无因”：这个人我是新产生的，是所作法。所作法没有能作因，则成为无因了。

如过去世中，有生无生见，
若共若不共，是事皆不然。

这是最后总结。过去世中，“我”有生不成立，“我”无生也不成立。有生无生（二者兼具），非有生非无生（二者皆非），这些都不合理，不成立。

辛二、破依后际而安立之有生等四种邪见：

前面是依前际（过去世）而安立的四种见解，现在是依后际（未来世）而安立的四种见解。

我于未来世，为作为不作，
如是之见者，皆同过去世。

“我于未来世”：人我在未来世当中。

“为作为不作”：“为作”是有生的意思，“为不作”是无生的意思。

“如是之见者，皆同过去世”：有生无生二者兼具或者二者皆非的见解，统统和过去世一样。

我们用前面破过去世中四种见解的逻辑和理论，一样能

破未来世。比如，“未来世有我，是事不可得。未来世中我，不作今日我……”等等一系列逻辑都用上，未来世当中也仍然不可得。

辛三、破依前际而安立之恒常等四种邪见：

现在破世间恒常、无常、二者兼具、二者皆无这四种见解。

若天即是人，则堕于常边。
天则为无生，常法不生故。

“若天即是人，则堕于常边”：在人道众生因造作善业而转生天界之时，如果此天人就是以前造作善业的彼人，那么三有轮回就会堕于恒常之边，所以不合理。天人即是人，因为彼人还存在，变成恒常了，堕入常边。

“天则为无生，常法不生故”：转生天界，已经做天人了，但是这个天人无生。因为刚才在人间造善业的这个人变成恒常法了，恒常法不能有生，所以天人就不能生了。

若天异于人，是即为无常。
若天异人者，是则无相续。

如果人和天人是异体他法，这样即为无常，就是断灭了。“无相续”，这个在人间造善业的人，和在天界受善果的众生，二者不是一个相续。这个人已经灭了，没有了，那么他的相续彻底断了。天人是新产生的，天人无因，也是恒常。人就无常了，也就断灭了。可见，这种说法不合理。



若半天半人，则堕于二边。
常及于无常，是事则不然。

如果承许一半是人一半是天人，则堕于二边，即无常边和恒常边。恒常及无常这两个法是相违的，如同光明和黑暗，二者不可能成为一体。所以，二者兼具不成立了。

若常及无常，是二俱成者。
如是则应成，非常非无常。

如果二者兼具成立，这样二者皆非应该能够成立。但是二者兼具不成立了，哪来的非恒常和非无常？为什么？都是观待法。这也都是不合理的。

法若定有来，及定有去者。
生死则无始，而实无此事。

“法若定有来，及定有去者”：“法”指人我、五蕴，它们没有决定的来去。决定的来去是什么？即实实在在的来去。

“生死则无始，而实无此事”：来和去也是假的，假如有决定的来去，生死轮回就成为无始无终了。若是无始无终，就是恒常法了。

我们也讲“轮回无始无终”，但是我们讲的是缘起法，不是实有的。所以，如果不是实有，就可以安立“轮回无始无终”。若是空性，就能够成立这个观点。在前面讲过，若允许空性，就什么都能允许；若不允许空性，什么都不允许。有空性，才能有一切；若没有空性，就不能有一切。这就是根啊！要抓根啊！如果没有弄懂、没有明白，也许这些话就

和疯话、醉话一样。但若是你弄懂了，这都是真理啊！

也许有些人认为："这么简单啊！没有有，也就没有无；没有有无，也就没有非有非无，因为这都是观待的。"是，就是这么简单。如果你能弄明白，就是这么简单，也许更简单，根本就不用说这些了，当下就是。但是都不明白啊！

《中观根本慧论》里面的很多逻辑都是相似的，很多内容基本上都是相通的，但它是站在不同角度抉择的，根据不同众生的根基而讲的。我们以后也可以学一些其他的中观论典，那些论典里面的逻辑才复杂呢！非常难！但是我真的觉得龙树菩萨的逻辑既简单，又有深度，又有力量，统统都是智慧宝剑啊！根本就用不着那么多复杂的逻辑。我们学过很多复杂的逻辑，而这里的这些逻辑有点太简单了。我们的历代祖师之一麦彭仁波切写过《中观庄严论》的一个广义（解释），其中有很多逻辑，而且都是非常复杂的，以后我们也可以学。但是其实用不着这么多而复杂的逻辑，但他们也是为了度化一些众生。有些众生喜欢复杂的逻辑和理论，因此通过这些来遣除此类众生心灵上的疑惑，利益众生。

今若无有常，云何有无常，
亦常亦无常，非常非无常？

现在若无恒常，怎么能有无常呢？没有恒常，则没有无常，也就没有了常无常二者皆俱，也就没有了非常非无常二者皆非。

辛四、破依后际而安立之恒常等四种邪见：

前文讲的是前际，遮破了以前际而安立之恒常等四种邪





见；现在是破依后际而安立之恒常等四种邪见。

若世间有边，云何有后世？
若世间无边，云何有后世？

“若世间有边，云何有后世”：若是世间这些人我、五蕴为有边，则为断灭之法，为什么呢？若人我、五蕴为有边，这样事实存在，就不能有来世了，下一个新的产生就不能有了，所以就是断灭。

“若世间无边，云何有后世”：也是一样。如果轮回世间为无边，又怎么会有轮回世间的后世呢？因为并没有新产生跟随前世五蕴的后世取受五蕴，前后世的五蕴完全成为了一体。

五阴常相续，犹如灯火焰。
以是故世间，不应边无边。

“五阴常相续，犹如灯火焰”：“五阴”就是五蕴。五蕴在接连不断地延续，又在接连不断地毁灭前法，如同灯的火焰一样。灯的火焰也是以接连不断生灭的方式出现，依靠前一个刹那的毁灭产生后一个刹那。这样，就离开了无边；依靠前一个刹那产生后一个刹那，这样前一个刹那就已经毁灭了，因为前法的毁灭，这样就远离了有边。又因为后法的产生，所以遮破了无边。

“以是故世间，不应边无边”：所以，世间为有边或无边，这些都是不合理的，是以分别心假立的，不是事实，在名言当中可以安立，若是用胜义谛的观察量去观察，都不可得。

若先五阴坏，不因是五阴，
更生后五阴，世间则有边。

如果前一刹那的五蕴已经毁灭，并且依靠前面正在毁灭的五蕴，也没有产生后面的五蕴，如同灯火熄灭了一般，那么世间也就成了有边。

若先阴不坏，亦不因是阴，
而生后五阴，世间则无边。

如果前面的五蕴没有毁灭，而且也没有依靠前面的五蕴而产生后面的五蕴，那么就成了无边。但以上的两种假设都是不合理的。

若世半有边，世间半无边。
是则亦有边，亦无边不然。

如果这个世间一半是有边，另一半是无边，那么世间就成了有边无边二者兼具的法。但是，因为这二者相违，所以这种假设就更不合理了。

彼受五阴者，云何一分破，
一分而不破？是事则不然。

“彼受”指取受五蕴的这个人我。“破”就是毁灭的意思。怎么能说取受五蕴者一半毁灭，而另一半不毁灭呢？这种情况是不合理的。也就是讲，取受者不应该是毁灭和不毁灭二者兼具的法。

受亦复如是，云何一分破，
一分而不破？是事亦不然。





“受”指的是五蕴。和刚才受者人我一样，作为近取五蕴的受蕴，怎么能说一半破（毁灭），一半不破（不毁灭）呢？这也是不合理的。

若亦有无边，是二得成者。
非有非无边，是则亦应成。

“二”指有无二者兼具。若它能够成立，则非有非无边也可以成立，但是这个有无二者兼具的法没有成立，所以非有非无边也是不成立的。

庚二、安住于胜义离戏而破邪见，或为共破：

现在是安住于胜义离戏而破邪见，也可以说是共破。前文是别破，主要是站在名言缘起的角度而破，现在是站在胜义离戏的角度而破的。

一切法空故，世间常等见，
何处于何时，谁起是诸见？

依照胜义离戏的观点：因为内外一切法，都是如同影像一般的缘起性空之法，所以，关于世间恒常、无常等四边十六见，无论在任何处所、任何时刻，哪位补特伽罗又能以什么理由而生起呢？绝不可能，因为一切都是空性的，因为已经证达彼等一切皆为空性的缘故。

一共有十六种邪见，包括依靠过去世所安立的八种邪见，依靠未来世所安立的八种邪见，都彻底作了遮破，都抉择为空了。

《中观根本慧论》一共有二十七品，这二十七品讲的都

是一个道理，即诸法的究竟实相——大空性。佛菩萨的确非常慈悲，站在不同的角度反复地给我们抉择空性，让我们证悟空性，但是我们好多人还是那么顽固，根本就没有明白。这是为什么呢？就是业障啊！这叫业障啊！所以，大家好好地忏悔，好好地消业，这是最好的方法。

所谓“自心简易难信之秘密”，这个“自心”也就是空性、大空性；“简易”，简单得不能再简单，容易得不能再容易了；“难信之秘密”，我们就不敢相信，不肯相信！还非得分别。分别是凡夫啊！什么叫“分别执着”？一分别就执着了，这叫执着。很多人都不明白。一分别就是执着，为什么要分别？这就是凡夫。所以，“复杂”是自己造成的，“麻烦”也是自己造成的，自寻烦恼，自找痛苦。正因为“难信”，不敢信，不相信，所以就成为了秘密。其实一点都不秘密，怎么能秘密呢？在前面讲了，空性即是缘起，缘起即是空性。

这一切都是缘起，也是空性，缘起性空就是这样的。但是，我们不敢相信，非得要分别，非得复杂化。刚才说了，平等是佛心，分别就是出轨了。我们这些人都是出轨的，都在出轨，还自认为很了不起似的。是啊，人都有我见嘛！也正常，没有什么。就像我们在街上看见那些精神不正常的人，他们肯定会做出一些意外的事，但是我们不觉得意外，“哦！正常，因为他们的精神不正常”。佛菩萨看我们也一样，也没有什么不正常的。自己多看看自己，我们这些凡夫就是疯子。“我怎么是疯子呢？”在佛菩萨面前，我们就是疯子。因为什么？在胜义谛当中我们是颠倒的。

《观邪见品》传讲圆满。



乙三、随念恩德之顶礼：

瞿昙大圣主，怜愍说正法。
悉断一切见，我今稽首礼！

龙树菩萨为什么最后作顶礼呢？我们现在做礼拜，没有什么，随着别人做的，认为给佛做礼拜或给上师顶礼是规矩而已。但一位智者则不同，龙树菩萨之所以顶礼释迦牟尼佛，因为释迦牟尼佛悲愍众生而说正法。

“瞿昙大圣主，怜愍说正法”：“瞿坛大圣主”指释迦牟尼佛。释迦牟尼佛怜愍众生而宣说正法。

佛是怎样宣讲正法的？以“怜愍”而说。“怜悯”此处指慈悲。佛陀是以慈悲心宣讲正法，不是为了个人的利益。想给予一切众生安乐，这叫慈心；想拔除一切众生的痛苦，这叫悲心。释迦牟尼佛真心实意地想拔除一切众生的痛苦，想给予一切众生安乐。他曾经想尽了一切办法，结果统统都是徒劳无益的。给他们吃的解决不了问题，给他们穿的解决不了问题，满足他们的一些欲望也解决不了问题。若想彻底利益众生，究竟的方法就是宣讲正法！佛陀具有真正的利他心。只有宣讲正法才是真正利益他人的究竟方法。

现在也有很多像我这样鹦鹉学舌般地宣讲正法的人，但是这是没有力量的。佛法要以“怜愍”而讲，以大慈大悲宣讲的正法才有利益，才有力量！所以，如果大家真正想利益众生，就要宣讲佛法。怎么宣讲佛法？以慈悲之心宣讲正法！

其实，利益众生就是利益自己。若要圆满自己的断证功德，就要有利他心，就要去利益众生。这样，你才能真正地

战胜自我，圆满功德。没有战胜自我，你的功德能圆满吗？没有真正的利他心，你怎么能战胜自我呢？怎么能放下自我呢？大家要明白，利益众生是解脱自我的究竟方法。除此之外，没有别的办法。如果想战胜自我，想永远地摆脱烦恼、摆脱痛苦，就要利益众生！

所以，我经常讲“愿”很重要啊！现在我们闻法、修法的时候都要发愿，这样将来就能真正利益众生。我学汉语的时候，发愿无论自己是学会了一个字，还是一句话，希望都能够成为利益众生的工具。愿力不可思议！虽然我是个凡夫，但是我以汉语给大家宣讲佛法，也利益了不少众生。我知道自己的相续，作为一凡夫，我为什么能利益众生呢？就是因为有愿，是当时发的愿！大家学修也是如此，无论学什么、修什么，都要发愿“将来能够成为弘法利生的工具，能够真正地利益众生”。悲心和愿力很重要。

什么叫“正法”？不让你堕落三恶趣，这个叫正法；让你的断证功德达到圆满，这叫正法；也可以说远离一切八边戏论的大空性，诸法的究竟实相叫正法。这几种含义其实是一个意思，就是诸法的究竟实相——远离八边戏论的大空性。如果你真正了知、证悟了大空性，它会令你不堕落三恶道，并且一定会迅速地圆满功德。前两种含义是站在作用的方面讲的，是“正法”的两个作用。第三种含义是从本体的角度讲的，即远离八边戏论的大空性。无我、空性，也是无我，但主要是空性。

“悉断一切见”：要断除一切边见、邪见，就要证悟空性。

若想证悟空性，有以下这两种途径：第一种途径，有这

种观察和思维能力的人，可以通过这些理论、逻辑去推理，在相续中生起相似的定解，然后通过相似的定解修习禅定，就能够在相续中生起真实的定解。因此，这需要有思维、观察能力。此外，还要有这样的机缘和条件，否则也不行。首先对无我空性生起相似的定解，然后通过相似的定解坐禅，通过禅修最后能对无我、空性生起真正的定解。还有一个途径，就是消业、积福，最后通过那么一点点的窍诀，就可以真正地证悟空性的真理，可以在相续当中生起真实的定解。

当然，第一种途径也离不开消业积福。若没有消业积福，仅仅通过思维观察，也难证悟。尤其是修禅定，你在相续中生起相似的定解以后要坐禅，这就难了，一开始心不可能静下来。如果你不去消业，没有一定的福报，心很难定下来，很难静下来。

现在我们就是通过四外加行、五内加行的学修，让自己的相续成熟。什么叫相续成熟？就是有了出离心、菩提心。只要相续成熟了，瓜熟蒂落，立即就可以证悟空性的智慧。现在我们是修大圆满，若相续成熟了，立即就可以了知心之自性。这是最方便的，也是最简单的！

大家真的要认真学修加行。有的人根本就没有用心去学、去修，这样不一定有什么感觉。若真正用心去学修，也会有很多难度，尤其是刚开始，所谓“万事开头难”嘛！无论是实修班还是闻思班，都有学修的安排、计划。如果大家能够按照这个计划用心去完成自己的学业，那你最终所获得的利益是不可思议的！没有一步登天的。你想走到百步之处，一定先要迈出第一步。你没有迈出第一步，就想走在百步处，那是痴心妄想！所以，大家不要总是好高骛远。

现在大家来参加百日共修，有这样按次第修行的机会很难得，不容易。所以，大家应该静下心来，好好地听法，不要想太多，更不能自以为是，否则你不会有任何的收获，也不会有任何的改变，一百天过去了还是老样子。若大家真心想解脱、成就，就要从基础做起，从第一步开始，然后二步、三步、四步……最后一百步。若这第一步你就不愿意迈出去，怎么迈第二步呢？

尽管很多人学佛、修行很多年了，但是不用说入道，连入门都没有，还在门外！就像个无头苍蝇似的，东碰西碰，现在也不知道到底哪个是该进的门，也不知道哪条是该走的路，却不听话，不听善知识的话，不听上师的话。那就没办法了！

你自己不知道如何进入，根本就不了解路况，但是有人带领你，“过来过来，从这进入。”“来来来，就要走这条路。”如果你不听，就没有办法了；如果你能老实、听话，也是有机会的。自己什么也不知道时，就需要特别听话，如同一个几岁的孩字跟着妈妈一般，拽着她的衣角，寸步不离。对你而言，修行的路况很复杂啊，还有种种障碍、违缘，所以一定要拽住，不能走散。对于这种类型的修行人，虽然他懂得不多，或者没有那么聪明，但是有希望解脱。

“我今稽首礼”：著者进行叩拜、顶礼，五体投地，心服口服啊！他的信心是明信——明明白白地信，因此顶礼也是发自内心的。

著者给谁作顶礼呢？“瞿昙大圣主”，就是释迦牟尼佛。“瞿昙”是以前印度的一位仙人，释迦牟尼佛是瞿昙大仙人种姓。“大圣主”就是指释迦牟尼佛。





著者之所以叩拜、顶礼释迦牟尼佛，因为佛陀以慈悲心给众生宣讲了正法，宣讲了般若空性，真正地利益了无数的众生。著者是忆念佛陀的功德而顶礼，忆念佛陀的恩德而礼拜。佛陀的恩德和功德太大了！现在很多人就羡慕、崇拜明星，而一位智者就羡慕佛、崇拜佛。不是因为他太有神通了，也不是因为他的相貌太庄严了，而是因为他有慈悲心，他有智慧，所以就崇拜、恭敬、无比欢喜啊！

甲三、末义：

归属大乘对法之义，阐扬胜义真如法性，开显（圣）般若波罗蜜多之理的《中观根本慧论》，乃为拥有不可掠夺之智慧与悲心，开演如来无上大乘之理，成就极喜地之果位，前往极乐刹土，于“极净光世界”成佛，号“智源光如来”之圣者大阿阇黎——龙树菩萨圆满撰著完毕。

《中观根本慧论》有汉文版、藏文版等诸多版本，都是龙树菩萨所造。全论阐述的是大乘佛法，宣讲的是真如法性，开显的是般若波罗蜜多之理。

本论的著者是拥有不可掠夺之智慧与悲心的龙树菩萨。他在印度开演大乘佛法，宣说大乘佛理、无上大乘之理，尤其是大空性之理。当时，也遭到很多人的诽谤，诸如“龙树菩萨是魔化现的”“龙树菩萨所讲的这些是邪法”等。为什么呢？很多众生都是小乘根性，当时佛在大庭广众中所讲的基本都是小乘法。在讲大乘佛法时，眷属很少，有些是从天界来的，有些是从龙宫里来的，有很多是无形的众生。所以当龙树菩萨宣讲这些大乘佛法时，很多人都接受不了，甚至诽谤。

今天我们宣讲佛法，这里也肯定有很多无形众生在听。也许有些人认为：“是不是上师在搞神通啊？把龙王也请过来了。”不是这个意思。我不是在搞神通，我没有神通，但





是他们肯定会来的。为什么？虽然我是个凡夫，但是我所讲的是佛法，是正法。我开始要讲法的时候，也迎请他们了。佛法的力量不可思议，他们一定会收到这个邀请，也一定会来。他们不是来看我这个人，而是来听我所讲的这个法；他们不是来恭敬我，而是来恭敬法。他们都属于龙天护法，是有责任的，顺便也来看看谁在破坏道场、谁在破坏传承，对实在不讲理的，就稍微惩罚一下（也有可能啊）。若是谁听得认真，谁在恭敬谛听，他们也会保佑保佑，“哎呦！这个人不错，应该要保佑。”以后可能随时都会来看看这个人，关注一下。很多都是这些无形的众生，有形的众生很少。

现在一讲佛的威力，很多时候讲的都是神通，为什么？凡夫喜欢神通。其实，所谓神通，说有就有，说没有就没有。佛当时示现神通也是有针对性的，这些神通不是谁都能感觉到的，但有缘众生肯定能看到。那是不是没有示现这些神通？示现了，但不是谁都能看得到。若是谁都能看得到，那佛身边还能有那么多诽谤他，甚至直接反对他的人吗？比如提婆达多等，经常跟佛斗，经常叛变佛，这没有办法，他们就不是这个根器，他们就得不到这些功德和利益，更看不到这些功德和利益。

“成就极喜地之果位”就是一地，大乘的一地叫极喜地，所以就叫极喜地之果位。著者龙树菩萨已经得到一地了。

“前往极乐刹土”，著者讲他圆寂以后，直接到极乐世界见阿弥陀佛，因为和阿弥陀佛有个约定。

“于极净光世界”，此处讲了他成佛之处。佛已经给他授记了，佛号是“智源光如来”。

“圣者大阿阇黎——龙树菩萨圆满撰著完毕”。

《中观根本慧论》是所有中观的根本，也是第一部讲中观的论典。佛在般若经里讲了，但是很多窍决都是分散的，很多真理都是隐秘的。龙树菩萨将所有的窍决都集聚起来，然后非常开显地宣讲了般若空性的真理。可见，著者也是很伟大的。

奉拥有殊胜自在妙智之具德大国王赤松德赞之圣诰，印度中观大论师，堪布（法师）杂加纳嘎巴达（益西娘波），与主校比丘焦若•鲁坚赞译师共同翻译、校勘并订正。

龙树菩萨是在印度造这部论典的。藏文版的《中观根本慧论》是在藏地国王赤松德赞时期，由两位译师共同翻译而成。一位是印度的中观大论师堪布杂加纳嘎巴达（藏文翻译过来是“益西娘波”，翻译成汉语就是“智慧藏”的意思），也就是智藏论师[57]，一位是藏地的比丘焦若•鲁坚赞[58]。

该论共二十七品，四百四十九偈，共计一卷半。

之后，于克什米尔慧美继鸿城（妙臂城）中心的仁亲卫寺（藏宝寺）内，克什米尔堪布——大智者哈萨玛德（夏波洛珠），与西藏译师巴擦尼玛扎（日称），于（克什米尔）国王帕巴拉(圣天国王)年间，根据与克什米尔版本相符之《显句论》，再次进行修订。

随后，于拉萨大昭寺殿内，印度堪布嘎那嘎瓦马色及国卡(金铠)与译师（巴擦尼玛扎），(依照印度东西方各类版本)再次进行大校。

[57]约在七、八世纪时，古印度一佛学家名，著《中观二谛论》，持自续派中观见。

[58]八世纪中，藏王赤松德赞时青年三译师之一。译有《解深密经大疏》四十卷、《了义中观》、《般若要义》和《抉择诸法关枢》等经籍。



本论一共有二十七品，共四百四十九偈，共有一卷半。后来，在克什米尔的妙臂城的中心——藏宝寺，由克什米尔堪布、大智者哈萨玛德与西藏的译师巴擦尼玛扎，在克什米尔国王帕巴拉年间，根据与克什米尔版本相符的《显句论》又进行了修订。《显句论》是月称菩萨所造，是解释《中观根本慧论》的一部论典。这次修订是根据《显句论》的内容进行的。

再后来，在藏地拉萨大昭寺内，印度堪布嘎那嘎瓦马色及国卡，与藏地的译师巴擦尼玛扎，依照印度东西方各类版本再次进行大校。

这里讲的是藏文版《中观根本慧论》的翻译过程。

这次我们用的是汉文版的《中观根本慧论》，主要是鸠摩罗什翻译的，索达吉堪布调整了一些地方，就形成了我们这次所用的《中观根本慧论》的版本。

这是末义。

《中观根本慧论》分首义、论义、末义。至此，整部《中观根本慧论》讲解完毕。这次大家有这个机缘，有这个福报，真的应该珍惜，自己应该觉得欢喜，不要都觉得无所谓，理所当然似的。这是稀有难得的机会啊！今天我们能够学习中观，能够学习《中观根本慧论》，这是大福报！大家能认识到这一点，才会得到真正的法益。若是觉得没有什么，很难得到任何法益。

这次讲解，包括这次百日共修，不是偶尔的机会，而是宿世修来的福报，这个福报不是谁都有的。真的！现在世界上有六十多亿人口，能够参加第四届百日共修的只有一两百人。难得啊！所以大家要珍惜！我们学习中论也是，就只有

几十个人。大家要好好珍惜！珍惜这个法宝，珍惜这个传承。你们已经得到这个传承了，已经得到这个法宝了，应该当成如意宝，不要随便扔了，随便就忘了。应该把这个法本当如意宝，反复地去学习研究；应该把这个法当如意宝，反复地思维、观察、修行。这样的机会不是谁都有的！

这次我有讲《中论》的机缘，你们有听《中论》的机缘，这真的是大福报，自己应该欢喜。我们这次能够很顺利地圆满了讲解、听闻，这也是大家的善根和福德，也是善神护法的护持，所以在这里要感恩上师三宝，要感恩善神护法！我们的一切都离不开上师三宝的加持，离不开善神护法的护持，所以大家应该心怀感恩。有感恩心的人才具有功德，没有感恩心的人不会有功德。懂得感恩，这本身就是一种功德，懂得感恩的人才有解脱或成就的机会，所以我们要感恩善神护法，感恩上师三宝。

同时，我们在闻法，尤其是在讲《中论》的过程当中，也有很多不如法的地方，因此要发露忏悔。毕竟是凡夫，有很多做不到的地方，佛菩萨一定会原谅，但是我们自己应该忏悔。凡夫难免有一些不如法之处，难免会造业，不能不忏悔呀！若不懂得忏悔、不去忏悔，根本就谈不上什么学佛修行，所以大家不要觉得没有什么，应该好好地忏悔。

最后，把我们传讲、听闻《中论》的善根以及三世当中所积累的所有善根，总集回向给一切有情父母众生，愿他们都早日能够闻到正法，早日能够证悟空性，早日解脱，早证菩提！

祝愿大家吉祥圆满，扎西德勒！





中观根本慧论思考题

第一讲

1、为什么说佛在《般若经》里阐述了中观的内容？

2、什么是“所诠义中观”？

第二讲

1、作者以什么方式向佛作顶礼？

2、请阐述顶礼句间接所讲的内容？

第一品

第三讲

1、若破除了四边生，就能抉择万法无生吗？为什么？

2、为什么说“若是他生，就有‘火焰生黑暗、一切生一切’的过失”？

第四讲

1、此处所讲的四缘是怎样含摄六因的？

2、偈颂里讲的“第五缘”指什么？请解释“更无第五缘”这句偈颂的含义。

第五讲

1、如何通过观察破斥“以作用产生果”的观点？

2、请解释颂词：“如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无。”

第六讲

1、此论中是如何破斥所缘缘的？

2、为什么说阿罗汉入无余涅槃时，最后的刹那心不能成为等无间缘？

第七讲

1、“一切法无生”，这种说法是否断灭因果？

2、怎样理解对方所讲的“果是缘之自性或形态”的观点？自宗是以什么理证对此进行遮破的？

第二品

第八讲

1、对方认为“去时中有去”，对这个观点应该怎样进行破斥？

2、为什么说只有已去、未去，而无“正在去”，应怎样理解？





第九讲

1、他宗通过“去者去”安立去法，怎样对此观点进行遮破？

2、请解释颂词：“所有去发回，皆同于去义。”

第十讲

1、外道所讲的“造物主”和佛在经中所讲的“如来藏”二者有何不同？

2、本品遮破了去法，是否同时遮破了来法？

第三品

第十一讲

1、怎样理解“不自见就不能他见”？

2、请解释颂词：“见可见无故，识等四法无。近取等诸缘，云何当得有？”

第四品

第十二讲

1、为什么说“宣讲空性无有过失？”

2、若承许“离开色因之色果”或“离开色果之色因”，各有何过失？

第五品

第十三讲

1、什么是法相、事相、名相？三者之间有什么关系？

2、请解释颂词：“浅智见诸法，若有若无相。是则不能见，灭见安隐法。”

第六品

第十四讲

1、什么叫心王？什么叫心所？二者之间有什么关系？

2、请解释颂词：“染者染法一，一法云何合？染者染法异，异法云何合？”

第七品

第十五讲

1、如何理解“生有生”之说法中所承许的“七法同时存在”？

2、为何说他宗“灯能自照照他”的比喻存在“黑暗遮蔽黑暗”的过失？

第十六讲

1、为什么说“破除有为法的同时，也破除了无为法”？二者是什么关系？





2、请解释颂词："是法于是时，不于是时灭；是法于异时，不于异时灭。"

第八品

第十七讲

1、本品当中，首位所安立的两个立宗是什么？

2、为什么说"能作所作都不存在，但仍然没有毁灭因果"？怎样理解？

第九品

第十八讲

1、对方所说的"本住"是何含义？应怎样安立？

2、请解释颂词："若见闻各异，受者亦各异，见时亦应闻，如是则神多。"

第十品

第十九讲

1、本品以能燃和所燃各比喻什么？

2、请解释颂词："以燃可燃法，说受受者法，及以说瓶衣，一切等诸法。"

第十一品

第二十讲

1、站在世俗谛和胜义谛的角度，怎样理解“轮回无始无终”？

第十二品

第二十讲

1、《观苦品》中的“苦”指什么？以什么方式对“苦”进行破斥？

第十三品

第二十一讲

1、“欺惑”和“虚诳”二者在实际意义上有什么不同之处？

2、请解释颂词：“大圣说空法，为离诸见故。若复见有空，诸佛所不化。”

第十四品

第二十二讲

1、佛说“以眼根及色法而生眼识，自三者集聚而生触”，本品中却又说“无有接触”。这两种说法互相矛盾吗？





2、请解释颂词："异中无异相，不异中亦无。无有异相故，则无此彼异。"

第十五品

第二十三讲

1、什么叫常见？什么叫断见？

2、请解释颂词："定有则著常，定无则著断。是故有智者，不应著有无。"

第十六品

第二十四讲

1、怎样通过五相推理法，对五蕴和人我的关系进行观察和推理？

2、请解释颂词："若不受诸法，我当得涅槃。若人如是者，还为受所缚。"

第十七品

第二十五讲

1、什么是意业？什么是思业？

2、请讲讲业分别相中的七种业。

第二十六讲

1、请讲解以不失坏法与业相关联所具有的四种特征。

2、不失坏法是有漏的还是无漏的，还是二者皆非？

第二十七讲

1、中观宗是怎样安立业果关系的？

2、请解释“梵净行”的含义。

第十八品

第二十八讲

1、请简述真如性之法相。

2、请详细解释：若承许因果一体或多体，各有何过失？

第十九品

第二十九讲

1、若现在和未来都观待于过去而存在，为何有成为过去时的过失？

2、请解释颂词：“以如是义故，则知余二时。上中下一异，是等法皆无。”



第二十品

第三十讲

1、我们怎样遮破数论派所持“因位有果，但不显示，因为因缘未到”的观点？此观点到底有怎样的过失？

2、请解释颂词：“果不空不生，果不空不灭。以果不空故，不生亦不灭。果空故不生，果空故不灭。以果是空故，不生亦不灭。”

第二十一品

第三十一讲

1、相续不存在，轮回不存在，这和佛在经中讲三有轮回事实存在的道理是否相矛盾？

2、成坏和生死是否是一个意思？既然生死已经抉择为空了，再将成坏抉择为空有什么意义？

第二十二品

第三十二讲

1、如来是领受者吗？他怎样领受五蕴？“他能领受五蕴”这种承许会有什么过失？

2、请解释颂词：“如来过戏论，而人生戏论。戏论破慧眼，是皆不见佛。”

第二十三品

第三十三讲

1、烦恼的因是什么？烦恼是怎样生起的？

2、请解释颂词："如身见五种，求之不可得。烦恼于垢心，五求亦不得。"

第二十四品

第三十四讲

1、请讲解一下四谛的关系。

2、请解释颂词："以是事无故，则无有四果。无有四果故，得向者亦无。"中观派是怎样排除这个过失的？

第二十五品

第三十五讲

1、什么是涅槃？

2、请讲讲十四种无记，佛当时为何不予答复？



第二十六品

第三十六讲

1、说说十二缘起的顺逆关系。

2、若承许轮涅一体，那么受轮回的也是得解脱的，这样就不用为了解脱而修行了吗？

第三十七讲

1、我们要断除哪十六种邪见？

2、请解释颂词："若谓有异者，离彼应有今，与彼而共住，彼未亡今生。"



达真堪布文集

1、掌握完美丛书

2、断惑慧剑丛书

3、雪域螺音丛书

4、佛光普照•百日共修开示

5、加行教材（九册）

6、成就宝鉴论（上 下）

7、净土与大圆满修法仪轨

8、净土与大圆满修法仪轨解释

9、仪轨与偈颂解释

10、定解宝灯论讲记

11、中论浅释

12、入行论讲记（教材版）

13、普贤行愿品讲记

14、佛海启航

15、佛法是种活法

16、善者戒行

17、窍诀集要（上 中 下）

18、净土要诀

19、瓜熟蒂落

20、微博真言

不生亦不灭
不常亦不断
不一亦不异
不来亦不去
能说是因缘
善灭诸戏论
我稽首礼佛
诸说中第一